نهاية العقول
في
دراية الأصول

نهاية العقول في دراية الأصول

تأليف : الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

تحقيق : الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الطبعة الأولى : ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م





تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عُني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الأول



بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلامُ على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن مما ينبغي الاهتمام به نشر كتب الأعلام من علماء هذه الأمة العظيمة، وقد حرصت منذ سنوات على حضّ العاملين على طباعة الكتب النفيسة والمخطوطات المدفونة في المكتبات، ومن الكتب التي ما زلت أستغرب من عدم الإقدام على طباعتها، كتاب «نهاية العقول في دراية الأصول» للإمام فخر الدين الرازي، وهو من أهمّ كتب هذا الإمام الهمام، وما زلت منذ صغري، ومذ عرفت عن وجود هذا الكتاب، أتطلع إلى أن يمُنَّ الله عليّ بالقيام بتحقيقه وتقديمه للمهتمين بالعلوم العقلية والكلامية، لينتفع به الناس في هذا العصر.

وقد كنت بدأت بالعمل على خدمة الكتاب وتوفير بعض مخطوطاته بجهودي الخاصة، منذ حوالي خمس عشرة سنة، وقمتُ مع بعض أصحابي بصف المجلد الأول من الكتاب منذ أكثر من تسع سنوات، ولكن حالت الظروف دون إتمامه، ودون طباعته، وكم شعرت بالأسف لذلك، ثم وفقنا الله تعالى إلى ترتيب الوقت في هذا العام لإعادة الاهتمام به، والعمل على إخراجه؛ لِما له من أهمية عظيمة في علم الكلام والمعقولات. فأحببت أن أنتهز هذه الفرصة التي ربما لن تتكرر، وحرصت في هذا العمل على الاهتمام بتدقيق النص،

ومعارضة المخطوطات التي حصلنا عليها، وتصحيح المتن واختيار الكلمات الأقرب إلى الصواب عند الاختلاف، وذلك بصورة أرجو أن تكون قليلة الأخطاء، فلا يوجد عمل كامل.

والأصول الخطية التي تم الاعتماد عليها هي ثلاث نسخ كاملة وصفُها كالآتي:

النسخة الأولى: وهي من مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، وتقع بمجموعها في **٣٩٩** ورقة، وفي كل صفحة **٢٤** سطراً، ورقمها **١٤٥٦/ ٣٠٧٧١**. ورمزنا لها بـ(أ).

النسخة الثانية: من المكتبة السليمانية بتركيا، رقمها **٧٨٢**، وتقع بجزأيها في **٣٠٦** ورقات، في كل ورقة **٢٧** سطراً. ورمزنا لها بـ(ب).

النسخة الثالثة: من دار الكتب المصرية، رقمها (**٧٤٨** علم الكلام)، الجزء الأول منها في **٢٦٧** ورقة، والجزء الثاني منها في **٢٨٥** ورقة، وهي متأخرة النسخ، فتاريخه **١٣٢٤** هـ، على يد مصطفى بن علي بن مهدي بن شرف الدين الشافعي. ورمزنا لها بـ(ج).

وقد اتبعت القواعد التالية في تحقيق الكتاب واختيار ما أراه أقرب إلى الصواب:

١-حرصت على إبقاء نص النسخة الأمّ الأصل ما أمكن، ما دام رسمها مفيداً للمعنى.

٢-قد أزيد أو أنقص في النص المختار، وذلك اعتماداً على النسخ الأخرى، بحسب ما يظهر لي أنه أرجح وأبين أو أصوب، مع الإشارة إلى ذلك الاختلاف في الهواشم، وقد أبين سبب الاختيار إذا كان خفياً، وإذا زدتُ كلمةً من عندي، وهو نادر، ذكرت ذلك أيضاً مع التعليل.

٣-ما كان من قبيل الاختلافات الممكنة التي لا تضر المعنى نحو: (هذا، ذلك) (فهو، وهو) (مجبورون، مجبرون)...الخ، فقد أبقيت ما في الأصل على ما هو مع الإشارة لما في النسخ الأخرى في الهامش طبعاً.

وكذا ما كان من قبيل التقديم والتأخير مما لا يضر نحو: (الآن عليها، عليها الآن)، صريح العقل، العقل الصريح).

٤-قد أفضِّلُ اختيار وجه في غير الأصل على ما فيها، مع كون ما فيها محتملاً، لكون ذلك أوضح، نحو: (ولما كان كذلك باطلاً، ولما كان ذلك باطلاً).

والكتاب مملوء بالتحقيقات النادرة، وله فيه أدلة لم يسبق إليها، واستنباط مسائل لم يبحثها أحد قبله كما في تعلقات الصفات والأحوال، وقد بين في كتابه هذا أنه يناقش المخالفين في مذهبهم ولو في أمر يحتمل القول به بناء على قواعدهم، وإن لم يقولوا به بالفعل، وذلك منه غاية التدقيق والتعمق في البحث، وهي طريقة مطردة في أغلب كتبه، خصوصاً المطول منها. وقد امتاز الإمام الرازي بأنه في بعض المسائل لا يتردد من التصريح بأنه لم يصل بعدُ إلى رأي قاطع فيها كما في مسألة الكلام، وهذا يدلُّ على عظيم إنصافه كما صرح به الإمام القرافي في نص طويل ننقله لاحقاً في الكلام على الإمام الرازي، ولو تفرغ بعض الباحثين لدراسة هذه المسائل التي تردد فيها الإمام الرازي، أو غير رأيه فيها، لكان أمراً حسناً جداً لا تخفى فوائده. وقد صرَّح بأنه يحاكم آراء الفرق والمذاهب الاحتكام والرجوع إلى أقوال أذكيائها والعلماء المشهورين فيها، لا المغمورين، كما في مناقشاته للمشركين والمنجمين، وهذا لا يمنعه من استسخاف بعض المذاهب، بعد بذل الجهد في تحرير المطلوب منها على أحسن وجه ممكن، كما فعل في مذهب الثنوية، وقد حرر مذاهب النصارى استنباطاً من بعض تسبيحاتهم واستدل بها على ما يعتقدون، واعتمد على تفسير بعض العلماء كذلك، وحقق مذاهب بعض العلماء في المسائل الدقيقة في مواضعها كما فعل في مذهب الجويني في القدرة، ومذهبي الجويني والإسفراييني في الأفعال والقدرة، وقام بتحرير بعض المفاهيم المستشكلة بدقة كما فعل في مفهوم اللانهاية، وفرق بينه وبين تصور ما تصدق عليه.

وهذه إشارات قليلة جداً إلى بعض ما تميز به هذا الكتاب، مع كونه من أكبر كتب الإمام الرازي حجماً، وأوسعها بحثاً، وأقربها إلى الطرائق المعروفة عند أعلام المذهب.

وكأني به أراد شرح خلاصة ما وصل إليه من أقوال وتحريرات ومسائل وتدقيقات في علم الكلام من العلماء المتقدمين.

وكنت أودُّ أن أقوم بكتابة بعض التعليقات عليه، وأمهد له بدراسة معمقة أبين ما تميز به الكتابُ من طرائقَ وتدقيقاتٍ ومحاسن. ولكن ضيق الوقت منعني من ذلك كله، فاقتصرت على كتابة مقدمة تعريفية بالإمام الرازي، وعزفت عن كتابة التعليقات التي كنت أرغب فيها، خوفاً من أن يطول زمان الفراغ منها لكثرة الانشغال في هذه الفترة، فيؤخر ذلك إخراج الكتاب مرة أخرى.

وقمت بإدراج بحث في بيان ما اتهمَ به بعضُهم الإمام الرازي من أنه أشرك بالله تعالى وكفر وارتدَّ فترة من الزمان! ثم عاد وآمن، وهو بحث مختصر ليكون لائقاً بهذا الموضع، وهذا أقل ما يمكن القيام به في حقّ الإمام الرازي، وقد كشفنا في هذا البحث النقاب عن حقائق لم تصل إليها من قبل يد باحث قط، بهذه الصورة من التفصيل والتوسع.

وأدعو الله تعالى أن يكون هذا العمل نافعاً للمسلمين، ولطلاب العلم، مفيداً في دفع الدراسات العقلية الإسلامية والكلامية خطوة إلى الأمام.

ونرجو من الله تعالى التوفيق والسداد

والحمد لله رب العالمين

كتبه

سعيد فودة

وليس لنا إلى غير الله حاجة ولا مذهب

* * *



تعريف موجز بالإمام الرازي وجهوده في خدمة العقيدة الإسلامية

المحور الأول: من هو الإمام الرازي

والسادس الفخر الإمام الرازي والرافعي مثله يوازي

اسمه محمَّد بن عُمَر بن الحسن بن الحسين التَّيميّ البَكريّ، الإمام فخر الدين الرازي، ابن خطيب الري، إمام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم، والارتفاع قدراً على الرفاق وهل يجري من الأقدار إلا الأمر المحتوم؟

ولد الإمام الرازي سنة ٥٤٣هـ أو سنة ٥٤٤هـ، وتوفي سنة ٦٠٦هـ.

درس الأصول على والدِهِ ضياء الدين، ووالدُه على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو على شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ.

ودرس بعد موت والده على الكمال السمناني مدة.

ودرس على مجد الدين الجيلي تلميذ الغزالي، مزاملاً شهاب الدين السهروردي الإشراقيّ.

أما والد الإمام الرازي فقال التاج السبكي: «عمر بن الحسين بن الحسن الإمام

الجليل ضياء الدين أبو القاسم الرازي، خطيب الري والد الإمام فخر الدين، كان أحد أئمة الإسلام، مقدماً في علم الكلام، له فيه: كتاب غاية المرام، في مجلدين، وقفت عليه وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدِّها تحقيقاً، وقد عقد في آخره فصلاً حسناً في فضائل أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه وأتباعه.

أخذ الإمام ضياء الدين علم الكلام عن أبي القاسم الأنصاري تلميذ إمام الحرمين، وقال في آخر كتاب «غاية المرام» هو شيخي وأستاذي.

وأخذ الفقه عن صاحب «التهذيب» [أي: الإمام البغوي].

وكان فصيح اللسان، قوي الجنان، فقيهاً أصولياً، متكلماً صوفياً، خطيباً محدثاً أديباً، له نثر في غاية الحسن، يكاد يحكي ألفاظ مقامات الحريري من حسنه وحلاوته ورشاقة سجعه، ومن نظر كتابه «غاية المرام» وجد برهان ذلك.

المحور الثاني: مكانة الإمام الرازي عند أهل السنة والمتكلمين والفلاسفة

منزلة الإمام الرازي معلومة عند أهل السنة بل عند سائر أهل الإسلام وغيرهم، من المعتزلة والحشوية المجسمة، والشيعة بشتى فرقهم ومذاهبهم، والفلاسفة المتقدمين والمتأخرين، وذلك لِما كان له من أثرٍ في نقد هذه المذاهب والطوائف، وزلزلة كثير من أركانها، وإكمال ما بدأه الأعلم العظام من أهل السنة كالأشعري والباقلاني والجويني والغزالي من عملية نقد منظمة لمذاهب الخصوم، وإعادة تحريرٍ وتنقيح وتوجيه لمذهب أهل السنة. فجاء الإمام الرازي على رأس هذه العملية التي ما زالت ولن تزال مستمرة بإذن الله تعالى، ولكنا عندما ننظر إلى أعلام العلماء، فلا بد أن تستوقفنا هذه السلسلة الشريفة التي غالباً ما أسميها بالسلسلة الذهبية من أعلام أهل الحق.

واشتهر عند المتأخرين من الأعلام أن اسم «الإمام» إن أُطلق في الأصلين، عُني به الرازي فخر الدين محمد بن عمر، رحمه الله تعالى؛ لِما له من أثر بارز فيهما، بل في سائر العلوم التي اشتغل بها.

قال تاج الدين السبكي فيه في «طبقات الشافعية الكبرى»: وله شعار أوى الأشعري من سننه إلى ركن شديد، واعتزل المعتزلي علماً أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد.

أما الكلام فكل ساكت خلفه، وكيف لا وهو الإمام! رد على طوائف المبتدعة وهدَّ قواعدهم، وهشم الهشامية والبهشمية بالحجة الموضحة، وقصم الكعبية فصارت تحت الأرجل مجرحة، وعلمت الجبائية مذ قطعها أن الإسلام يجبُّ ما قبله، والتفت إلى الروافض فقالت الإمامية: هذا الإمام! ومن حاد عنه فقد جاء شيئا إدّاً. وقال المنتظرون: هذا الإمام وهذا اليوم الموعود، ودعا الحلولية فحل عليهم ما هو أشد من المنية، وأصبحت الباطنية تأخذ أقواله ولا تتعدى مذهب الظاهرية.

وأما الحشوية ـ قبح الله صنعهم، وفضح على رؤوس الأشهاد جمعهم ـ فشربوا كأساً قطع أمعاءهم، وهربوا فراراً إلى خسي الأماكن حتى عدم الناس محشاهم، وصار القائل بالجهة في أخس الجهات، وعرض عليه كل جسم وهو يضرب بسيف الله الأشعري ويقول: هل من مزيد هات، حتى نادَوا بالثبور، وزال عن الناس افتراؤهم ومكرهم ومكر أولئك هو يبور.

وأما النصارى واليهود فأصبحوا جميعاً وقلوبهم شتى ونفوسهم حيارى، ورأيت الفريقين سكارى وما هم بسكارى، وما من نصراني رآه إلا وقال: أيها الفرد لا نقول بالتثليث بين يديك، ولا يهودي إلا سلَّم وقال: إنا هدنا إليك.

وأما علوم الحكماء فلقد تدرّع بجلبابها، وتلفّع بأثوابها، وتسرع في طلبها حتى دخل من كل أبوابها، وأقسم الفيلسوف إنه لذو قدر عظيم، وقال المنصف في كلامه: هذا من لدن حكيم.

وقال ابن خلكان: وكل كتبه ممتعة، وانتشرت تصانيفه في البلاد، ورزق فيها سعادة عظيمة، فإن الناس اشتغلوا بها ورفضوا كتب المتقدمين، وهو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه: وأتى فيه بما لم يُسبق إليه.

المحور الثالث: مكانة علم التوحيد

علم التوحيد يحتل مكانة عالية بين علوم الإسلام، عرفه الإمام العضُد الإيجي في «المواقف» فقال: الكلام علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحُجج ودفع الشُّبه.

وقد قرر الإمام الرازي أهمية الكلام ومكانته بأخصر كلام وأجلاه على عادته رحمه الله تعالى، وذلك في كتابه المهمّ «نهاية العقول في دراية الأصول»، وها نحن نقتطف كلامه، ليرتاح إليه الشادون.

قال: فإن شرف العلم يظهر من عدة أوجه:

أحدها: شرف المعلوم. ولا شكّ أن الغرض الأهم، والمطلوب الأعظم من علم الكلام معرفةُ ذات الله تعالى، وصفاته، وكيفية أفعاله، ولا شكَّ أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات، فيجب أن يكون هذا العلم أشرفَ العلوم.

وثانيها: وثاقة البرهان. ولا شك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا (العلم) يجب أن تكون مؤلَّفة من علوم ضرورية تأليفاً يعلم صحته بالضرورة، [ويعلم بالضرورة] لزوم المطلوب منه، وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة.

وثالثها: شدة الحاجة إليه. ولا شكَّ أن اكتساب السعادة أهم المطالب، وأجلّ المقاصد.

ثم إن السعادة الأخروية لا يُمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي إلا بهذا العلم، وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها إلا بانتظام أحوال العالم، وذلك مما لا يكمل إلا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب.

ورابعها: حاجة سائر العلوم الدينية إليه. ومعلوم أن ما عدا هذا العلم إمّا أن يكون دينيّاً [أو لا يكون؛ أمّا الذي لا يكون دينيّاً] فنفعه مقصور على جلب منفعة، أو دفع مضرة في الحال، وذلك يجري مجرى العلوم بالحِرَف والصناعات ولا شكَّ في أن العلوم الدينية فائقةً عليها في المرتبة، وزائدة عليها في المنقبة.

(و)أمّا الدينيات فصحةُ كُلِّها متوقفة على صحة هذا العلم؛ لأنه ما لم يثبت أن للعالَم صانعًا حيًّا عالمًا قادرًا كيف يتمكَّن المفسِّر والمحدِّث والفقيه من الشروع في علومهم؟ فإذن ما عدا هذا العِلم من العلوم الدينية يحتاج إليه، مع استغنائه عنها، وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره.

وخامسها: وهو أن شرف الشيء قد يُستفاد بوجهٍ ما من خساسة ضدِّه، وإذا كان الخطأ في هذا العلم كفرًا أو بدعة، مع أنهما من أقبح الأشياء؛ وجب أن تكون إصابة الحق فيه من أشرف الأشياء.

فثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم أجلُّ العلوم وأعلاها، وأشرفها وأبهاها.

المحور الرابع: أعمال الإمام وجهوده في خدمة العقيدة

يمكن أن نوجز أعمال الإمام في علم العقائد بالنظر في أعماله في مختلف المجالات التي تخدم في مجملها هذا العلم الجليل:

الحقل الأول: التأليف لبيان علم التوحيد بأتم صورة

تجلت أعمال الإمام في مجالات ثلاثة:

المجال الأول: تأليف الكتب النافعة التي تهتم بتوضيح العقيدة وتقرير أدلتها، وذلك بمنهجية وترتيب متميزين:

عمل الإمام الرازي على بيان المسائل العقدية والاستدلالِ عليها عن طريق تقديمها لطلاب العلم في مستويات ملائمة لمراحل التعلم والتعليم.

الدرجة الأولى من الكتب: وهي ما فيه كفاية لعامة طلاب العلم، مثالها: «المسائل الخمسون في أصول الدين»، «معالم أصول الدين».

الدرجة الثانية: اشتملت على الشرح المتوسط الذي يكفي العالِمَ غير المتخصص في هذا العلم، مثالها: «الأربعين في أصول الدين»، «تأسيس التقديس»، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين».

الدرجة الثالثة: الكتب المطولة في علم أصول الدين التي يستفيض فيها في مناقشة الخصوم والاستدلال على المطالب، مثالها: «نهاية العقول في دراية الأصول»، و«المطالب العالية في العلم الإلهي».

المجال الثاني: تأصيل العقائد من الكتاب والسنة

وذلك باستنباط مفاهيمها وبيان أدلتها من النصوص الشرعية، وشرح النصوص بناءً على منهج مستقيم، ويتجلى ذلك من خلال أعماله في الكتب الآتية: «التفسير الكبير»، «أسرار التنزيل وأنوار التأويل»، «عصمة الأنبياء»، «لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات»، ولو لم يؤلف الإمام الرازي في هذا المجال إلا «تفسيره الكبير» لكفى!

المجال الثالث: بيان آراء الفرق والأديان والفلسفات والرد عليها:

وذلك باستقصاء الآراء والمذاهب المخالفة من المتكلمين والفلاسفة، وتوضيحها ونقدها، وقد اشتغل الإمام الرازي في هذا المجال باهتمام بالغ؛ بحيث إنه صاحَبَهُ من أول حياته العلمية إلى نهايتها.

ومن كتبه في هذا المجال: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، «شرح الإشارات والتنبيهات»، «شرح عيون الحكمة»، «لباب الإشارات»، «المباحث المشرقية»، «الملخص في الحكمة والمنطق».

طريقته ومنهجه في التأليف:

ليس هناك أولى من الإمام الرازي في بيان أسلوبه ومنهجه في التأليف والتوضيح،

وها نحن ننقل من مقدمة كتابه الشهير **نهاية العقول** ما قرره من طريقته، فقد قال رحمه الله تعالى: وإن كتابي متميِّز عن سائر الكتب المصنَّفة في هذا الفن بأمور ثلاثة:

أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمّق في بحار المشكلات، على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي (هذا) ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنّفها أصحاب ذلك المذهب؛ فإني إنما أوردتُ من كل كلام زُبدتَه، ومن كل بحث نقاوتَه، حتى إني إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلامًا يعوّل عليه، أو يُلتفت إليه في نصرة مذهبهم، وتقرير مقالتهم استنبطتُ من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير ذلك المذهب، وتحرير ذلك المطلب، وإن كنا بالعاقبة نردّ على كل رأي، ونزيِّف كل رؤية، سوى ما اختاره أهلُ السنّة والجماعة، ونبيِّن بالبراهين الباهرة، والأدلة القاهرة؛ أن ذلك هو الذي يجب له الانقياد بالسمع والطاعة.

وثانيها: استنباط الأدلة الحقيقية، والبراهين اليقينية المفيدة للعلم الحقيقي، واليقين التام، لا الإلزاقات التي منتهى المقصود من إيرادها مجرّد التعجيز والإفحام.

وثالثها: الترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق الذي يوجب التزامه على ملتزمه إيراد جميع مداخل الشكوك والشبهات، والاجتناب عن الحشو والإطناب.

(و) هذا كتاب لا يعلمه إلا من تقدَّم تحصيله لأكثر كلام العلماء، وتحقّق وقوفه على مجامع مباحث العقلاء، من المحقِّين والمبطلين، والموافقين والمخالفين، حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه من الأدلة القطعية، والشكوك العويصة القوية، فإني قلَّما تكلّمتُ في المبادئ والمقدّمات، بل أكثر العناية كان مصروفًا إلى تمحيص النهايات والغايات.

ولمّا خرج الكتاب على هذا الوجه سمّيته «**نهاية العقول في دراية الأصول**»؛ ليكون الاسم مطابقًا للمسمَّى، واللفظ موافقًا للمعنى، وجعلته خالصًا لوجه الله تعالى، وطلبًا لمرضاته، والفوز بعظيم ثوابه، والهرب من أليم عقابه، وسألته أن يُعظم الانتفاع به لي وللمسلمين في الدارين، ويجعله سبب السعادة في المنزلين، إنه قريب مجيب.

وأيد ذلك بما ذكره في وصيته فقد قال: «وأما الكتب التي صنّفتُها واستكثرتُ فيها من إيراد السؤالات على المتقدمين فيها، فمن نظر في شيء منها، فإن طابت له تلك السؤالات، فليذكرني في صالح دعائه على سبيل التفضل والإنعام، وإلا فليحذف القول السيّئ، فإني ما أردت إلا تكثير البحث وتشحيذَ الخاطر، والاعتمادُ في الكل على الله».

الحقل الثاني: التدريس والاعتناء بطلاب العلم النبهاء

اهتم الإمام الرازي اهتماماً بالغاً بتدريس الطلاب، والحرص على رعاية أمورهم، ومعونتهم؛ لأنهم الذين سيستأنفون الحركة العلمية بحمل المذهب وإيصاله إلى الناس، وحمايته من المخالفين، شأنه في ذلك شأن أكابر العلماء من قبله، فهذه هي طريقة العلماء العظام.

ومن طلابه الذين أصبحوا من أعلام العلماء:

- زين الدين الكشي بخراسان.
- قطب الدين المصري السلمي الطبيب.
- شهاب الدين النيسابوري.
- محمد بن رضوان، وهو الذي سأله تأليف «شرح عيون الحكمة» لابن سينا.
- أثير الدين الأبهري المفضل بن عمر المنطقي الفلكي الفيلسوف.
- أبو بكر إبراهيم بن أبي بكر الأصفهاني، الذي أملى عليه وصيته قبل موته.
- أفضل الدين الخونجي محمد بن ناماور بن عبد الملك.
- تاج الدين الأرموي، صاحب كتاب «الحاصل».
- ابن عنين الشاعر.
- أبو يعلى المليني الهروي النحوي اللغوي.

ـ شمس الدين الخسروشاهي.

ـ ابن الإمام الرازي المسمى أبا بكر الذي تولى التدريس بعده.

الحقل الثالث: رحلاته ومناظراته مع العلماء والمخالفين وعلاقته مع الحكام

من المعلوم أن علماءنا المتقدمين كانوا يتخذون من السفر والرحلة إلى مختلف البلاد وسيلة لنشر العلوم والمعارف، وما زالت هذه السُّنّةُ جاريةً لغاية هذا الزمان عند بعض العلماء، وكذلك فعل الإمام الرازي رحمه الله تعالى، وكان ينتهز عند حلوله في بلدٍ فرصةَ اللقاء مع كُبراء ذلك البلد من الأعلام والعلماء، ليناقشهم ويباحثهم، وهذه وسيلة من أعظم الوسائل لنشر المعارف والعلوم. وكتابه «مناظرات ما وراء النهر» شهير، أودع فيه بعض أهم مناظراته مع الأعلام.

ففي بخارى التقى ببعض الأعلام: منهم الرضي النيسابوري، باحثه في مسألة في التوكيل بالبيع، ومنهم نور الدين الصابوني صاحب كتاب «البداية في أصول الدين»، وشرحه «الكفاية»، وصار بينهما مناظرة شهيرة في الحال والموجود، وثانية في التكوين غير المكون، والخلق غير المخلوق، وثالثة في البقاء: هل هو صفة زائدة؟ وفيها اعترف الصابوني بدقة تحرير الرازي، وشهد له بالتحرير وبالغ الرازي في إكرامه بعدما حصل بينهما من المنافرة من قبلُ، وهذا الإنصاف شأن العلماء الأعلام.

وفي غزنة ناظر قاضياً في التكوين والمكون أيضاً.

وفي بخارى تكلم في مسألة التعليل بالمصالح مع ركن الدين القزويني تلميذ الرضي النيسابوري.

وتباحث في سمرقند مع الشرف المسعودي الفيلسوف في بعض مسائل الفلسفة، ومسألة أخرى من كتاب «شفاء الغليل» للغزالي في بعض مسالك العلة.

سافر إلى بلاد ما وراء النهر، ودخل سمرقند، وانتقل إلى خَجَنْد، وبخارى، وخوارزم التي لم يطل بقاؤه فيها؛ لأنه ناظر المعتزلة، فضيَّقوا عليه في البلاد فخرج منها، وذهب إلى الري، ومرَّ بسرخس فلقي طبيباً يسمى عبد الرحمن السرخسي فأكرم الرازي، وبادله الرازي بالمثل بأن شرح له «كليات القانون» لابن سينا، وكان إذ ذاك في الخامسة والثلاثين.

مناظراته مع النصارى

ناقش الإمام الرازي كثيراً من النصارى، مباشرة أو من خلال الكتب، مثل «تفسيره الكبير»، وكتبه الكلامية، ومن المناظرات المباشرة التي أخبرنا عنها في «التفسير»:

قال الشيخ الإمام العلامة فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي ـ قدس الله روحه ـ في تفسيره الكبير عند قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ ...﴾[آل عمران:٦١]: إنه جاء نصراني من أكابر علماء دين النصرانية يدعي التحقيق والتقرير لدينه، فذهبت إليه وشرعنا في الحديث.

فقال لي: ما الدليل على نبوة محمد؟

فقلت: كما نقل إلينا ظهور الخارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام، فإن رددنا التواتر أو قبلناه، لكن إن قلنا: إن المعجزة لا تدل على الصدق، فحينئذ تبطل نبوة سائر الأنبياء، وإن اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة على الصدق، ثم إنهما حاصلان في حق محمد ﷺ وجب الاعتراف قطعياً بنبوة محمد ﷺ ضرورةَ أنْ عندَ الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول.

فقال النصراني: أما الجواب عما ذكرته أولاً من قضية التواتر فهو كما قلت، لكن أين التواتر؟ فإنا لا نسلم أن المعجز ظاهر على يد محمد بالتواتر بخلاف سائر الأنبياء؛ فإنه

لما نقل إلينا ذلك عنهم بالتواتر أجمعنا نحن وأنتم عليه، ولا كذلك ما نقل عن محمد، فإنه لو كان بالتواتر لما وقع الخلاف فيه بين أحد من الأمم كما لم يقع الخلاف بينهم في الأشياء المتواترة، وإنما أنتم تدعون أنه بالتواتر ـ بمجرد التحكُّم لا غير ـ بل يشبه تواتر ما تدعونه من انشقاق القمر نصفين ولم يرو هذا الحديث إلا واحد منكم وهو ابن مسعود، فمن هذا الشبه تواتركم في جميع ما تدعونه من المعجزات. وكذلك فإنكم نقلتم عن محمد أنه لم يصر نبياً إلا بعد أربعين سنة وما ظهر عليه شيء من المعجزات إلا بعد ذلك. فكيف كان ذلك محجوباً عنه طول هذه المدة، وهو في علم الله تعالى ـ على زعمكم ـ أنه نبي، وأفضل الأنبياء، فأي مانع منع الله تعالى عن أن ينبئه من حين كان طفلاً، وتظهر على يديه المعجزات العظيمة الخارقة للعادة من حين كان صبياً؟ فلو كان في علم الله تعالى أن محمداً نبيٌّ وأفضل الأنبياء لما منعه ذلك إلى أن صار له أربعون سنة، مفلساً عن جميع ذلك، معطلاً عن ذلك كلِّه، فارغاً عنه، خالياً منه. فهل زعمتم أن الله تعالى لم يعلم أن محمداً يصير نبياً ثم علم بعد ذلك؟ وهذا عين الكفر! أو تزعمون أنه كان قد علم ذلك ولكنه منعه مانع من إبليس أو غيره، أو نفس محمد باشتغالها بالدنيا إلى الأربعين فيكون الله تعالى حينئذ مقهوراً على ذلك؟ وهذا أيضاً محض الضلال، أو تزعمون أن الله تعالى ما أراد أن يجعله نبياً، ثم تجددت له الإرادة بعد الأربعين؟ واعتقاد هذا غاية الجهل، تعالى الله أن تتجدد له صفة أو تحدث له إرادة.

فقال له الإمام: خذ الجواب عن ذلك: أما قولك أولاً: لا تُسلّم أن المعجز حاصل لنبينا بالتواتر، فهل تشك في وجود هذا القرآن الذي هو بين أيدينا الآن؟ فأي تواتر أصدق وأظهر من شيء تراه بعينيك.

فقال: لا أشك في وجوده.

فقال: هل تشك في أن ذلك من غير محمد ﷺ؟

فقال: هذا أشك فيه لاحتمال أن يكون ساعده الغيرُ فأُلِّف إلى أن صار بهذه المثابة.

فقال له الإمام: لو كان كذلك لادعى كلُّ من أعانه على ذلك أنه نبي أيضاً، وأنه نزل

عليه الكتاب، فإنه من المحال أن يُظهر مثلَ هذا الكتاب غيره ويسكتون عن ذلك، حتى يدعي واحد منهم الأمر الذي خُصَّ به غيرُه، وتُقرّ ذلك الجماعة بأن الأمر كذلك، وهل تشك في العجز عن الإتيان بمثله؟

فقال النصراني: أما الإتيان بمثله من جميع الوجوه فهو الإتيان بعينه فيكون هو هو، وذلك تحصيل الحاصل وهو محال، وأما الإتيان به من بعض الوجوه في الفصاحة مثلاً، وفي النظم والنثر، أو في كونه يهدي إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال فالعلوم الشريفة تشاركه في ذلك، فهي مثله وهو مثلها من بعض الوجوه.

فقال له الإمام: ليس المراد من الإتيان بمثله إلا أن يظهر كتاب فيه علم الأولين والآخرين على لسان رجل أمّيٍّ لم يتقدم له اشتغالٌ بعلم البتة، ويدعي أنه كلام رب العالمين، نزل به الروح الأمين على قلبه ليكون من المنذرين ومن النبيين المرسلين، بأدلة باهرة، وحجج قاهرة، يبهر بأدلته جميع الملل والنحل، ويقهر بحججه جميع من خالف، فالمراد من الإتيان هو هذه المثلية لا ما ذكرته وذهبت إليه.

ثم قال: وأما قولك: ما المانع من نبوة محمد ﷺ في حال الصغر حتى بقي معطلاً عن النبوة، ونشر الرسالة أربعين سنة؛ فالجواب أن ظهور المملكة على من لم يكن مَلِكاً بل كان راعياً وحرّاثاً وتاجراً أكثر عمره، لأبلغ في إظهار القدرة ممن ورثها وراثة، أو أوتيها من أول عمره، ومبدأِ زمامه وأبلغ في التعجب من ذلك، فكيف وقد كان نبينا آدم بين الماء والطين وإنما لم تظهر نبوته للخلق إلا بعد الأربعين، ومأخذ الحكمة في ذلك ما قدمنا ذكره، ثم لا يلزم من تأخر ظهورها عليه أن لا يكون أعظمَ وأفضل ممن أوتي في الكِبَر، بل قد يكون الثاني أعظم وأفضل من الأول، وما المانع من ذلك؟ فكذلك الحال في معنى النبوة والعلم والحكمة، فتقدم العطاء وتأخره لا يدل على الأفضلية.

فانقطع النصراني وقال: غلبتي وأفحمتني.

وقد التزام الإمام الرازي مناهج البحث والمناظرة في هذه المناظرة، منها:

١ـ استدلال الرازي على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام بما يؤمن به خصمه، كاستدلاله بضرورة حصول المدلول عند الاستواء في الدليل.

٢ـ لم يستدلَّ بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، وفي ذلك مراعاة لمذهب الخصم.

٣ـ لم يتبع الرازي أسلوب التجريح، والتشغيب، ولا الاستهزاء بالخصوم، ممتثلاً لقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل :١٢٥]. ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت:٤٦]، وهذا كله يساعد الخصم على الاعتراف بالحق الذي هو مقصود المناظرة.

٤ـ عدم الخروج عن الموضوع.

٥ـ معرفة مذهب المناظر، وفي ذلك اختصار لوقت المناظرة، ووصول إلى النتائج المرادة عن قرب.

علاقته بالملوك والسلاطين:

واتصل بملِكَي الغوريين في بخارى غياث الدين وأخيه شهاب الدين، وعمل لدى الأخير، واتجه إلى خراسان عند السلطان علاء الدين تكش المعروف بخوارزم شاه، فأكرمه، وعمل مربياً لابنه محمد، فلما صار محمد سلطاناً قرّب الرازي وأعلى منزلته.

ولا ريب في أنَّ هذه النشاطات للإمام الرازي في التدريس والتعليم والالتقاء مع الأفاضل من:

ـ العلماء للتباحث معهم، وتمكين أواصر المحبة والتعارف الموجب للتعاون والتواثق في سبيل هذا الدين، أو نقدهم وتبين ضحالة آرائهم إن كان فيها ما يُنتقد.

ـ وكذلك الحكام لتعليمهم معارف الدين، وتوجيههم لنصرة الدين والعمل بأحكام الإسلام، وتذكيرهم بواجباتهم تجاه الدين والامة الإسلامية.

ومن ذلك ما أورده التاج السبكي، قال: وذُكِر أن الإمام وعظ يوماً بحضرة السلطان شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فاستغاث: يا سلطان العالم، لا سلطانك يبقى، ولا تلبيس الرازي يبقى، وأن مردنا إلى الله.

فهذه القصة تدل أبلغ دلالة على الطريقة العملية النافعة التي كان يتمثلها الإمام الرازي في إصلاح الناس بشتى السبل الحكيمة التي يقدر عليها، وهو في ذلك جارٍ على منهج من تقدمه من أعلام أهل السنة كالإمام الأشعريّ، والباقلاني، والجويني، والغزالي، وكذا من بعدَهم.

خلاصة منهج الإمام في خدمة العقيدة من الناحية العلمية والعملية

أولاً: الناحية العلمية:

ذكرنا سابقاً أصولَ طريقة الإمام العلمية في خدمة علم التوحيد، عن طريق التأليف والرد والنقد، وبهذه المنهجية في خدمة علم التوحيد؛ يكون الإمام قد أحاط في كتبه بجهات هذا العلم الشريف ومقاصده؛ لأنه يشتمل على البيان والرد، وهما ركنا علم الكلام.

فعلم التوحيد يشتمل على جهتين:

١ـ جهة الشرح والتقرير للمفاهيم والمعاني.

٢ـ جهة التصديق والاستدلال: وهذه الجهة تشتمل على نحوين:

الأول: استنباط المعاني العقدية من النصوص الشرعية قدر المستطاع، وإرجاعها إليها، وهذا هو التأصيل النقلي.

الثاني: الاستدلال على الأحكام العقدية، وذلك يتمُّ بطريقتين:

الطريقة الأولى: الاستدلال عليها ببيان الأدلة العقلية والنقلية القائمة عليها.

الطريقة الثانية: تدعيمها عن طريق دفع شبه ودلالات المخالف، وانتقادها وبيان زيفها ومخالفتها للعقل السليم والفهم الصحيح للنقل الثابت.

ثانياً: الناحية العملية:

تتجلى هذه الناحية في التعاون مع العلماء والتعرف عليهم والتعاون معهم، وفي الاهتمام بتدريس الطلاب وفتح الآفاق أمامهم، وتيسير أمورهم العلمية والعملية، والاهتمام بتوجيه أولي الأمر من السلاطين والملوك لِما ينفع الناس في دنياهم وآخرتهم، وحضِّهم على اتباع الطريق الحق بتعليمهم وإرشادهم، ومتابعة أمورهم قدر المستطاع.

المحور الخامس: ردّ انتقادات موجهة على طريقته

١ ـ قال بعض الناقدين: «يورد الشبه نقداً، ويحلها نسيئة»:

إيراده شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من القوة، وإيراد جواب أهل الحق منها على غاية ما يكون من الوهاء، وذلك في غالب كتبه الكلامية والحكمية، كـ «الأربعين»، و«المحصل»، و«النهاية»، و«المعالم»، و«المباحث المشرقية»، ونحوها.

تفسير ذلك عند بعضهم:

ـ وبعض الناس يتهمه في هذا وينسبه إلى أنه ينصر بهذا الطريق ما يعتقده ولا يجسر على التصريح به، ولكن هذا خلاف ظاهر حاله، فإنه ما كان يخاف من قول يذهب إليه، أو اختيار ينصره.

فلذلك قال بعضهم: كان سببه أنه كان شديدَ الاشتياق إلى الوقوف على الحق ـ كما صرح به في وصيته التي أملاها عند موته ـ فلهذا كان يستفرغُ وُسعَه ويكدُّ قريحته في تقرير شبه الخصوم، حتى لا يبقى لهم بعد ذلك مقال، فتضعف قريحتُه عن جوابها على الوجه، لاستفراغه قوتها في تقرير الشبه.

وهذا غير صحيح أيضاً؛ فإن من قرأ كتبه عرف أن إيراداته على أدلة الخصوم، وإن كانت في عبارة موجزة، إلا أنها كافية بعد استيفائه بيان مذاهب الخصوم، ولعمر الحق، فإن المذاهب الباطلة يكتفي أكثر الدارسين بمعرفة تفاصيلها ليتجلى لهم فسادها، فإن أعانهم مع ذلك بذكر موارد الضعف فيها كان في ذلك الكفاية.

٢ـ اشتغاله وتأثره بالفلسفة:

قال التاج السبكيُّ في «معيد النعم» لما انتقد الفلسفة وأعلامها: فإن قلت: فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة، ودوَّنوها، وخلطوها بكلام المتكلمين فهلّا تنكر عليهما؟ ثم أجاب قائلاً:

قلت: إنَّ هذين إمامان جليلان، ولم يَخُضْ واحد منهما في هذه العلوم حتى صار قدوة في الدين، وضُربت الأمثال باسمهما في معرفة على الكلام على طريقة أهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، فإياك أن تسمع شيئاً غير ذلك، فتضل ضلالاً مبيناً، فهذان إمامان عظيمان وكان حقاً عليهما نصر المؤمنين، وإعزاز هذا الدين، بدفع ترهات أولئك المبطلين، فمن وصل إلى مقامهما لا ملام عليه بالنظر في الكتب الفلسفية، بل هو مثاب مأجور.

وكلام التاج السبكي كافٍ على اختصاره، ولا أحد من الباحثين يخالف في لزوم البحث في مذاهب المخالفين للرد عليها، فهذا منهج قرآني، وأعون للناس كافة على إدراك أن الإسلام هو الدين الحق.

٣ـ اشتغاله بالسحر واتهامه بالكفر:

قال الذهبي عنه وقد ترجم له في «الميزان» في حرف الفاء باسم «الفخر» ـ كما أشار لذلك تاج الدين السبكي منتقداً إياه على ذكره الرازي وليس من أهل الرواية ـ : رأس في الذكاء والعقليات لكنه عريٌّ عن الآثار، وله تشكيكات على مسائلَ من دعائم الدين تُورث

الحيرة؛ نسأل الله أن يُثبت الإيمان في قلوبنا، وله كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى.

الجواب:

أنكر التاج السبكي نسبة «السر المكتوم» إليه، فقال: وأما كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» فلم يصح أنه له، بل قيل: إنه مختلق عليه.

وقال تعليقاً على كلام الذهبي: وقال في «الميزان»: له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح.

قلتُ: وقد عرفناك أن هذا الكتاب مختَلَقٌ عليه، وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمله من يُحسن السحر!!

وقد ثبت ما أشار إليه الإمام التاج السبكي من براءة الرازي من الكفر الذي نسبه إليه الذهبي وابن تيمية في غير موقع، وذلك مما أثبته الإمام الرازي نفسه في مقدمة كتاب «السر المكتوم» ـ على فرض أنه له ـ فقد قال: بسم الله الرحمن الرحيم... الحمد لله الذي أحاط بكل شيء علمُه ونفذ في كل شيء حكمُه، والصلاة والسلام على نبي الرحمة، وشفيع الأمة، محمد وآله الطاهرين، أما بعد: فهذا كتاب يجمع فيه ما وصل إلينا من علم الطلّسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب مع التبري عن كل ما يخالف الدين، وسلم اليقين، والتكلان على إحسان الرحمن...إلخ[1].

وسوف يأتي ذكر تفصيل كافٍ في دفع هذه الشبهة على الخصوص.

---

(١) وسوف نرفق بحثاً في هذه المسألة بعد المقدمة، نبين فيه براءة الرازي من الكفر وموافقة المشركين، وبراءته من الردة التي ألصقها به ابن تيمية، بل إن هذا اتهمه بالشرك وعبادة الأوثان مدة، وإن زعم أنه تاب بعد ذلك وليس له على كفره وارتداده دليلٌ كما ليس له على عودته بعد ردته المزعومة دليل أيضاً، فكل كلامه عصبية وتلفيق.

٤ـ تشكيكاته في مذاهب الفلاسفة:

أما الشهرزوري فقد نقده نقداً لاذعاً من منطلق فلسفي إشراقي وقال عنه: له مصنفات في أكثر العلوم إلا أنه لا يذكر في زمرة الحكماء المحقِّقين، ولا يُعَدُّ في الرعيل الأول من المدقّقين، أورد على الحكماء شكوكاً وشبهاً كثيرة وما قدر أن يتخلص منها، وأكثر من جاء بعده ضلّ بسببها، وما قدر على التخلص منها، ويقول عنه أيضاً: هو شيخ مسكين، متحير في مذاهبه التي يخبط فيها خبط عشواء.

الجواب:

تشكيكاته في مذاهب الفلاسفة وإيراداته عليهم فيما يخالف عقيدة أهل السنة من محامده لا من معايبه، فهذه شهادة له لا عليه!

وأما التخابط الذي ينسبه للرازي، فإنما هو من سوء فهم الشهرزوري لكلام الرّازي، ولقلة اهتمامه بعلم الكلام، ومن يقرأ كتاب «النهاية» الذي نقدم له، يعرف فساد قوله. فإن علم الكلام علم دقيق، وليس كل مسائله ظاهرة واضحة، بل فيها خصوصاً في الدقيق منها اجتهاد من وجه من الوجوه، فربما رأى رأياً في بعض أحواله، ثم ظهر له أن هناك رأياً أقوى وأقوم، وتغر أقوال الإمام الرازي أكثر ما يظهر في الدقيق من المسائل لا في جليلها.

وقد تكلم الإمام العلامة القرافي في نفائس الأصول في شرح المحصول للإمام الرازي في الرد على من اعترض على الرازي بأنه يختار في بعض كتبه رأياً، ثم يختار خلافه وما قد لا يتوافق معه في كتاب آخر، وهو وإن كان يتكلم في أصول الفقه إلا أن تعليله ينفع عموماً، ولذلك رأينا أن ننقل كلامه هنا، لما فيه من فائدة.

قال القرافي: «سلمنا أن هذا الاختيار لا يجتمع مع ذلك، أو أي محذور في هذا،

وذلك أن العلوم ليس تقليدية، ولا يجمد فيها على حالة واحدة طول عمره، إلا جامد العقل، فاتر الذهن، قليل الفكرة، فاتر الفطرة، إلا في الأمور الجليلة جداً، فإنها لا تتغير عند العقلاء، وليس هذا منها، بل هذا من محالِّ النظر، وموارد التغير، فهذا الاختلاف مما يدلُّ على وفور علم الإمام وجودة عقله ودينه، أما عقله وعلمه، فإنه أبداً في النظر والنقل، طالب للازدياد والتحصيل والوصول إلى غاية بعد غاية، وكشف حقيقة بعد حقيقة، فيظهر له دائماً خلاف ما ظهر له أولاً، وكذلك قال عمر رضي الله عنه في المشركة: «ذلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي»، ورجع عما أفتى به أولاً، ولم يزل العلماء على ذلك قديماً وحديثاً.

وأما وفور دينه: فلأنه إذا ظهر رجحان شيء، رجع إليه، ولا يخشى أن يقال: غلط أولاً، ثم رجع للحق، بل يقول الحق متى ما ظهر له، ولا يكترث بمن يعتب عليه للاختيار الأول، وهذا عائد الدين، وصلابة الهمة، فهذا بأن يُشكَر به الإمام أولى وأحرى، وأن يجعل من صفات كماله، لا من صفات نقصانه.

ولقد رأيت جماعة قصدت هممهم عن فهم كلام الإمام، والاشتغال بتحصيل معاني كتبه، فيعيبونه بهذا، وينفرون الناس، ويقولون: هو ينقض كلامه بعضه بعضاً، فلا تشتغلوا به، وطول الزمان ينقلون عن الشافعي وغيره من السادة الكرام عدة أقوال في المسألة الواحدة، ولا يعدُّ ذلك أحد من معايبهم، بل من كمالهم، فلم لا يفعلون ذلك ها هنا؟ بل من جهل شيئاً عاداه، وعادى أهله لا سيما، وفي هذه الاختلافات تنبيه الطالب على النظر، وتفننٍ من المدارك، ووجوه الترجيح، وقوة إيضاح الحقّ، فإن كثرة أقل المباحث مما يزيد الحق وضوحاً عند الفضلاء، وذوي العقول الراجحة، كما أن الأخوث[1] وناقص العقل، إذا اختلفت عليه المباحث يتيه ويضل، ولا يبقى له حاصل ألبتة، بل لا يعرف المشي إلا على

---

(١) خوث الرجل خوثاً، وهو أخوث بين الخوَث: عظم بطنه واسترخى.

تفنن واحد، وكالدابة لا تعرف دار صاحبها إلا إذا لم تختلف الطرق عليها، أما ذو البصيرة الراجحة فلا[1] ».

وكلام الإمام القرافي في هذا الباب نفيس للغاية، مفيد ومنه يتعلم الباحث العلم واحترام العلماء، وآداب الطلب والبحث.

٥ـ اشتمال كتبه على ذكر مذاهب الفلاسفة مما لا يناسب المبتدئين:

قال الإمام السنوسي في شرحه لـ «أم البراهين» : وليحذر المبتدئ جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حُشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم، وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبههم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، و«طوالع البيضاوي» ومن حذا حذوهما في ذلك، وقلّ أن يفلح من أولع بصحبة الفلاسفة.

الجواب:

هذا ليس قدحاً في كتب الرازي نفسِها، بل تحذيرٌ للمبتدئين من تداولها، خصوصاً الكتب الكبيرة التي ذكرناها في المرحلة الثانية والثالثة من تصنيف كتبه.

وهذه المنهجية ليست خاصة بكتب علم الكلام، بل إن أي مبتدئ في علم، ولو كان من علوم الطبيعة، لا ينصح بأن يبتدئ في دراسته من الكتب المفصلة المليئة بالخلافات والمناقشات.

وقد تقدم بيان التاج السبكي لاشتغال الأعلام بالفلسفة وفائدته في حقهم لقدرتهم

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول، تأليف شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصريّ القرافيّ (٦٨٤هـ)، (٥/ ١٩٥٢-١٩٥٣)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. مكتبة نزار مصطفى الباز. ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

على دفع الشبه والتنبيه على أغلط الفلاسفة ومغالطاتهم، وفي ذلك نصرة عظيمة لأهل الحق.

٦ـ تراجعه عن مذهبه في وصيته:

وهذه التهمة صدرت عن رجلين: **الأول**: معارض للرازي من المجسمة ـ أو المتفلسفة ـ أراد تشكيك الناس فيه، فزعم تراجعه عن مذهبه.

والثاني: رجل لم يفهم حقيقة مراد الرازي فتوهَّم تراجعه.

والحقيقة أن الرازي وهو يملي وصيته يورد القواعد العظيمة، وخلاصة المقاصد التي توصل إليها في بحوثه وكتبه، فلذلك تراه يقول فيها: «فاعلموا أني كنت رجلاً محباً للعلم، فكنتُ أكتب من كل شيء شيئاً لأقف على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً، إلا أن الذي نطق به في الكتب المعتبرة: أن العالم المخصوص تحت تدبير مدبره المنزَّه عن مماثلة المتحيِّزات موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة».

ولقد اختبرت الطرق الكلاميةَ والمناهج الفلسفيةَ، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية! فلهذا أقول:

كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء، كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذلك هو الذي أقولُ به وألقى الله به.

أما ما ينتهي الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما قال، والذي لم يكن كذلك أقول:

يا إلـٰه العالمين، إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين، وأرحم الراحمين، فكل ما مده قلمي أو خطر ببالي فأستشهد علمَك وأقول: إن علمتَ مني أني أردتُ به تحقيق باطل أو إبطال حقٍّ فافعل بي ما أنا أهلُه، وإن علمتَ مني أني ما سعيتُ إلا في تقرير ما اعتقدتُ أنه الحق وتصوّرتُ أنه الصدق، فلتكُن رحمتُكَ مع قصدي لا مع حاصلي، فذاك جهد المقلّ وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة، فأغثني وارحمني، واستر زلتي، وامحُ حوبتي، يا من لا يزيد ملكَه عرفانُ العارفين، ولا يَنقُصُ ملكُه بخطأ المجرمين.

وأقول: ديني متابعة الرسول محمد ﷺ، وكتابي القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما.

ولذلك فإن العلماء الذين ذكروا هذه الوصية، بيّنوا أنها تدلُّ على حسن اعتقاد الرازي، لا على تراجعه، ولا على أنه كان على اعتقادٍ سيءٍ فحسَّنه عند موته؛ كما أوهم بعضُ مبغضيه وشانئيه، أو من لم يحط بأحواله وحقيقه طريقته، فقد جاء في «وفيات الأعيان» لابن خَلِّكان: ورأيت له وصية أملاها في مرض موته على أحد تلامذته تدل على حُسْنِ العقيدة[1].

وكذا قال الصلاح الصفدي في «الوافي بالوفيات» بعدما ساق وصية الرازي: «قلت: ومن وقف على هذه الألفاظ علم ما كان عليه هذا الإمام من صحة الاعتقاد ويقين الدين واتباع الشريعة المطهرة»[2].

وأما ما ذكره الإمام ابن حجر في «لسان الميزان»: وقد مات الفخر يوم الإثنين سنة ست وست مئة بمدينة هراة، واسمه محمد بن عمر بن الحسين، وأوصى بوصية تدل على أنه حسن اعتقاده[3].

---

(١) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٤/ ٢٥٢).

(٢) الوافي بالوفيات، للصفَدي (٤/ ١٧٦-١٧٧).

(٣) لسان الميزان،لابن حجر (٤/ ٤٢٨).

فإما أن تكون تحريفاً في النسخة، كما ظهر من النسخة التي حققها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، وليس فيها هذه الكلمة، كما قرّره بعض الباحثين[1]، أو أن تكون كلمة «أن» زائدة فيكون ابن حجر قد قال: «على حسن اعتقاده» أو نقرؤها: «على أنه حسنٌ اعتقادُه»، فيندفع كل قيل.

رحم الله ابن حجر العسقلاني فإنه كان إماماً عظيماً جليل القدر، ولكنه لم يدّع لنفسه العصمة أبداً، ولا يمانع في أن تناقش بعض أحكامه على الرجال، خصوصاً إذا كان هؤلاء ليسوا مقصودين بعلم الرواية والحديث، فالحكم على الرجال تابع لمعرفة الحاكم بهم، وعلمه بتفاصيل أحوالهم ودقائق أخبارهم، ولذلك كان علماً جليلاً خطير الشأن، وقد يحكم بعض العلماء على بعض فيعاد النظر في أحكامهم تلك، وتحرر أقوالهم، ولا يعود ذلك بالنقص عليهم.

ونحن نعلم أن بعض العلماء انتقد الإمام أحمد نفسه والحارث المحاسبي والقشيري، بل بعضهم انتقد الإمام أبا حنيفة وبالغ في ذلك، وبعضهم انتقدَ ابنَ معين شيخ النقاد في علم الرواية والرجال، ولكن أحكام أولئك لم تؤخذ مسلَّمةً، بل تداولها العلماء بينهم بالنقد والتحليل ثم إعادة النقد والتفسير، حتى انكشف ما تنطوي عليه من أمور مُضمَرَة، والقدر الذي تكشف عنه من الموضوعية والدقة، وذلك كله نتيجة لهذا النقد الذي تواتر عليه العلماء.

---

(١) قال الشيخ صلاح الدين الإدلبي في كتابه «عقائد الأشاعرة» ص ٤٨ ما نصه: نقل الباحث (يعني: سفر الحوالي) أن ابن حجر قال في «لسان الميزان» في آخر ترجمة فخر الدين الرازي: «أوصى بوصية تدل على أنه حسّن اعتقاده»!!! وقد وقع في قلبي من هذه الكلمة شيء، واستبعدتها جداً، لكن ما العمل؟ وليس أمام الباحث من «لسان الميزان» إلا هذه الطبعة السقيمة المحرفة المشوهة !!
ثم ظهرت طبعة حسنة قيمة من «اللسان»، محققة على عدة نسخ خطية، بعناية الشيخ عبدالفتاح أبو غدة رحمه الله، وتبين منها أن تلك الكلمة ليست في شيء من النسخ الخطية، وأنها مكتوبة في حاشية إحدى النسخ، فبطل إثبات تلك الكلمة عن الحافظ ابن حجر رحمه الله والاستدلال بها والبناء عليها. اهـ.

وقد يكون المقصود من عبارة ابن حجر رحمه الله تعالى، أنَّ تلك الاعتراضات التي أوردها بعضُ الناس على الإمام الرازي في العقائد، مما ذكر ابنُ حجر في موضع الترجمة بعضَه ـ إن كان ثابتاً من قبل، وإن سلمناه تنزلاً لقائله ـ؛ فإن هذه الوصية تدلُّ ـ بناء على ذلك الفرض ـ على أن الإمام الرازيَّ قد استقام عقدُهُ وتراجَعَ عن كل ما يزعم هؤلاء أنه قائل به مما يخالف الحق أو يجانبه. فتكون عبارة الإمام ابن حجر ـ على هذا المعنى، وهو ليس ببعيد ـ شهادة عظيمة للإمام الرازي وذبّاً عنه، مع عدم الدخول في مجادلات مع الخصوم حول ثبوت تلك الاتهامات أو عدم ثبوتها، بما يلائم الطريقة العامة التي يتبعها ابن حجر في مثل هذه المقامات. فكأنه يقول: إن هذه الوصية تقطع كلَّ قيل لقائل، وكلَّ قدح لقادح في الإمام الرازي، وتبطل كلَّ اتهام له بأنه كان يخالف الحقَّ من قبل، فها هو يصرح بأنه لا يقول إلا بما يوافق القرآن والثابت من السنة، ولا يحيد عن طريقة القرآن، وأن كل كتابة كان يقصد منها هذا المقصد العظيم، وأنه بالتشكيكات التي أظهرها لم يكن قصده إلا تشحيذ الهمم وتدريب العقول على النظر...إلخ.

هذه كانت مقدمة.

أقول: تكلم غير واحد عن وصية الإمام الرازي...وذكروا بعض الأحكام التي دللوا عليها بكلمات وردت في الوصية، ومن هذه الأحكام أن الإمام الرازي حسن العقيدة، كما عبر الأكثر، ومنهم من عبّر بأنه حسنٌ اعتقاده، ومن هؤلاء ابن حجر.

وسنذكر فيما يأتي كلماتِ بعض هؤلاء العلماء، ونعلّق على ما يتعلق منها بهذا الجانب، بما ترون، مما ندعو الله تعالى أن نكون فيه من المصيبين:

جاء في «وفيات الأعيان» لابن خلكان: «وكانت ولادة فخر الدين في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين ـ وقيل: ثلاث وأربعين وخمسمائة ـ بالري، وتوفي يوم الإثنين ـ وكان عيد الفطر ـ سنة ست وستمائة بمدينة هراة، ودُفن آخر النهار في الجبل المصاقب لقرية مزداخان رحمه الله تعالى، ورأيت له وصيةً أملاها

في مرض موته على أحد تلامذته تدلُّ على حُسْنِ العقيدة »[1].

وفي «الوافي بالوفيات»: «ولما توفي الإمام فخر الدين بهراة في دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وست مئة كان قد أملى رسالةً على تلميذه ومُصاحبه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصبهاني تدل على حسن عقيدته وظنه بكرم الله تعالى ومقصده بتصانيفه، والرسالة مشهورة ولولا خوف الإطالة لذكرتُها ولكن منها: وأقول: ديني متابعة سيد المرسلين، وقائد الأولين والآخرين إلى حظائر قدس رب العالمين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما.

اللهم يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات، ويا راحم العبرات، ويا قيّام المحدثات والممكنات، أنا كنت حسن الظن بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلتَ: أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي خيراً، وأنت قلتَ: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[النمل:٦٢]، وأنت قلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فهب أني جئت بشيء فأنت الغني الكريم، وأنا المحتاج اللئيم، وأعلم أنه ليس لي أحد سواك، ولا أحد كريم سواك، ولا أحد محسن سواك، وأنا معترف بالزلة والقصور، والعيب والفتور، فلا تخيِّبْ رجائي، ولا تردَّ دعائي، واجعلني آمناً من عذابك قبل الموت، وعند الموت، وبعد الموت، وسهِّلْ عليَّ سكرات الموت، وخفِّضْ عني نزول الموت، ولا تضيق علي سبب الآلام والسقام؛ فإنك أرحم الراحمين.

ثم قال في آخرها: واحملوني إلى الجبل المصاقب لقرية مزداخان وادفنوني هناك، وإذا وضعتموني في اللحد فاقرؤوا علي ما تقدرون عليه من آيات القرآن العظيم، ثم ردوا عليَّ التراب بالمساحي، وبعد إتمام ذلك قولوا مبتهلين إلى الله مستقبلين القبلة على هيئة المساكين المحتاجين: يا كريم يا كريم، يا عالماً بحال هذا الفقير المحتاج، أحسِنْ إليه، واعطف عليه؛

---

(١) انظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، اسم المؤلف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، الوفاة: ٦٨١هـ، دار النشر: دار الثقافة - لبنان، تحقيق: إحسان عباس، (٤/ ٢٥٢).

فأنت أكرم الأكرمين، وأنت أرحم الراحمين، وأنت الفعال به وبغيره ما تشاء، فافعل به ما أنت أهله؛ فأنت أهل التقوى وأهل المغفرة. انتهى.

قلتُ: ومن وقف على هذه الألفاظ علم ما كان عليه هذا الإمام من صحة الاعتقاد ويقين الدين واتباع الشريعة المطهرة[(١)].

فهذه الألفاظ التي وصف بها العلماءُ وصية الإمام الرازي وعقيدته فيها، تدلُّ على حُسْنِ عقيدته، لا على الشكِّ فيها، وتدل على الرد على مَنِ انتقده وشكك فيه، فاتهمه مرة بالكفر والسحر والشرك، كما تجاسر على ذلك ابن تيمية في غير كتاب من كتبه، ولم يكن ذلك من ابن تيمية إلا افتراءً على الإمام الرازي وتلبيساً على الخلق، وقدحاً فيه رحمه الله تعالى لِما بذله من كشف أخطار عقيدة التجسيم والتشبيه التي تبناها ابن تيمية بكل جوارحه وقواه العقلية والخيالية.

وبعضُ الناس تأثر بابن تيمية وانخدع بعضُهم بأحكامه لما لم يكن لهم خبرة بتفاصيل علم التوحيد، وقد يجتمع مع هؤلاء من دَفَعَهُ التعصب إلى القدح بمخالفيه وعلى رأسهم الرازي ومدرسته.

والمقصود أننا إذا عرفنا الأسبابَ التي تدفع الناس إلى الكلام، وعرفنا القدْرَ الذي يشتمل عليه من موضوعيةٍ وكشف عن الحقيقة، أمكننا أن نجتنب الاندفاع وراء كلماتهم بلا وعي ولا فهم ولا حيطة، فنقع فيما نقع فيه من مخاطر الوقوع في العلماء.

وكما هو واضح فهناك عبارتان عبر بها العلماء عن عقيدة الرازي، تلك العبارة التي اختارها الإمام ابن حجر العسقلاني، والعبارة الثانية التي تمسك بها غيره ممن لا يقل عنه شأناً بمعرفة الرجال، ويوجد فرق بين العبارتين:

---

(١) الوافي بالوفيات، اسم المؤلف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوفاة: ٧٦٤، دار النشر: دار إحياء التراث - بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (١٧٦/٤-١٧٧).

عبارة ابن حجر التي يقول فيها: «تدلُّ على أنه حسن اعتقاده».

وعبارة غيره ممن ذكرنا: تدل على أنه «حسن الاعتقاد» بل هي نصٌّ في ذلك.

وتعبير ابن حجر يستلزم ـ حسب ما يظهر لأول النظر ـ أن الرازيَّ لم يكن حسن الاعتقاد ثم إنه حسّنه في وصيته قبيل موته! وهذا المعنى فيه تجرؤ عظيم على الإمام الرازي، فهو وإن كان له اختيارات في العقائد، إلا أنَّ الكلام لا يطلق فيه على هذا النحو الذي يفيد قارئه على أنه في الأصل فاسد العقيدة، ولذلك تعلق بهذه العبارة أصحاب الهوى من المجسِّمة وغيرهم ممن يحبون تشويه صورة أهل الحق، أو كانوا من الجاهلين بمكانة الرجال، ونحن لا نزعم أن ابن حجر أراد هذا المعنى حقيقة، ولكنه يفهم من عبارته بحسب التركيب المذكور.

هذا كله لو قرأنا عبارته: على أنه «حسَّن اعتقادَه» بتشديد السين ونصب «اعتقاده» على المفعولية، ولكن لو قرأناها بصورة أخرى: [على أنه «حسنٌ اعتقادُه»] بناء على أن اعتقاده فاعل للصفة المشبهة، وإن بعدت ـ أسلوباً ـ عن المعتاد إلا أنها ليست ممتنعة؛ فإنها لا تدلُّ على المعنى السابق، بل غاية ما تدل عليه أنه الإمام الرازي ذو اعتقاد حسن، وهذا القدر من المعنى موافق لِما نصَّ عليه غيره من العلماء كما ترى.

وعلى كل الأحوال، فإنا لا نعتقد في ابن حجر أنه معصوم، وأن حكمه على العلماء مقطوع به لا يرد ولا يُجادَلُ ولا يُنقد، وخصوصاً إذا خرج عن تخصُّصه في الحكم على الرواة وأهل السند وما يتعلق بذلك، إلى الحكم على العلماء بما قد نراه خالف الصواب فيه، وإن وافقه فيه غيره، ويمكن أيضاً أن يكون في العبارة تصحيف؛ فلتنظر وتراجع، ونرجو من يقدر على مراجعتها في بعض الأصول المخطوطة أن يثبت ذلك هنا ليفيدنا بذلك مشكوراً.

ولكن عبارة غيره فيها دفاع عن الرازي بأنه وإن قدح فيه بعض الناس وزعموا أنه منحرف عن أهل السنة إلا أنه حسن الاعتقاد ومما يدلُّ على ذلك وصيته..إلخ، وأن حُسْن اعتقادِه ثابت مستقرٌّ وليس طارئاً عند موته، فلم يتراجع عن باطل كان يعتقده؛ لأنه لم

يكن مُبطِلاً في الاعتقاد، ولم يكن منحرفاً عن أهل الحق، ولكن هذه الوصية أظهرت ذلك بالإضافة إلى كتب كثيرة كتبها الإمام الرازي مما يظهر ذلك عند أدنى بحث وطلب.

ومن المعلوم أن الشبهات في عقيدة الإمام الرازي ودعوى انحرافه عن أهل السنة قد زعمها بعض الحاقدين عليه، أو الجاهلين بما يقوم به في حياته ويؤلفه من كتبه، وقد استعصت طريقتُه في التأليف ومناقشة الخصوم وبيان الشبهات وحلِّها على من ليس من أهل الفنِّ، وقد تكلم الإمام الرازي في ذلك في أواخر كتابه «معتقدات المسلمين والمشركين»، لعل أحد الإخوة ينقله لنا هنا لكي يكتمل تصور الموضوع. وقد ردَّ الإمام الرازي عليهم في ذلك الكتاب وقال مما قال: إن طلابه وطلاب والده من قبله منتشرون في الأرض يدافعون عن عقيدة أهل السنة، فكيف يتصور واحد أنه منحرف عنهم إلا أن ذلك من المغرضين.

وقد تعرض لهذا التشويه أكثر العلماء الذين دافعوا عن عقيدة أهل السنة وتصدوا للرد على مخالفيهم، ومنهم الإمام الأشعري والغزالي والتفتازاني وغيرهم كثير، وقد تعرضنا نحن لذلك ـ وما زلنا ـ كما لا يخفى على أحد؛ فاتهمَنا بعضُ الحاقدين أننا نخرب مذهب أهل السنة، وبعضهم قال إننا نتعامل مع اليهود والشيعة!! وبعضهم قال غير ذلك... وبعض المنتسبين إلى أهل الحق اغترّ بذلك كما اغترّ من تقدم بالكلام على الإمام الرازي، والعقلاء يعلمون أن كتب الإمام وجهود العاملين هي من الشواهد الواضحة لهم على حُسن سيرتهم وصحة سبيلهم، وأما كلام الخصوم والحاقدين والجاهلين فلا عبرة به. وليس أحد إلا يؤخذ منه ويرد إلا نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام، فقد عصمه الله تعالى بلطفه ومنه وكرمه.

ولكن أن يصل الأمر إلى القدح في عقيدة الإمام الرازي واتهامه بالانحراف عن أهل الحق أو بالتشيع أو بالتفلسف، فهذا ـ لعمر الحق ـ يحتاج إلى دليل عظيم أعظم بكثير من تقوُّلات الذهبي على جهالته في هذه المعارف والعلوم، وكذب ابن تيمية وافترائه المقصود من قبله، وهو رأس التجسيم ومرجع المجسمة منذ زمانه إلى الآن.

والسبب في ذكر ابن حجر الكلام على الإمام الرازي في «لسان الميزان» أنَّ الذهبي ذكره في «ميزان الاعتدال» الذي اعتمد عليه ابن حجر وزاد عليه ونقَّحه، كما هو معلوم، وذكر الآمديَّ أيضاً!! مع أنهما ليسا من رجال الرواية كما قال تاج الدين السبكي، ولا داعي لذكرهما في هذا الكتاب، وما دفعه إلى ذلك إلا كراهيته وحقده عليهما وعلى غيرهما من أئمة الأشاعرة، تقليداً وتأثراً بابن تيمية الذي عبأه وملأ نفسيته من ذلك، كما أفسد عقل كثيرين في زمانه وزماننا، وإلا فالذهبي لا يعلم شيئاً في علم الكلام، ولا يقدر أن يحكم على أحد من أئمة هذا العلم، وليس بأهل لأن يحكم في علوم أسهل وأوضح من هذا العلم، فكيف يخوض في الحكم على هؤلاء الأئمة، ولذلك اتهمه تاج الدين السبكي مصيباً بأنه متعصّب وبغير ذلك.

فقال الإمام تاج الدين السبكي في وصف حال شيخه الذهبي ـ الذي هو من أعرف الناس به ـ وموقفه من علماء الأشاعرة وقصده تشويه صورتهم، كلاماً مفيداً جداً وفي غاية القوة، وهو مشهور بين أهل العلم وطلابه:

والحال فى حق شيخنا الذهبي أزيد مما وصف وهو شيخُنا ومعلّمنا غير أنّ الحق أحقُّ أن يُتَّبع، وقد وصل من التعصب المفرِط إلى حدٍّ يسخر منه.

وأنا أخشى عليه يوم القيامة من غالب علماء المسلمين وأئمتهم الذين حملوا لنا الشريعة النبوية؛ فإن غالبهم أشاعرة، وهو إذا وقع بأشعري لا يُبقي ولا يذر، والذي أعتقده أنهم خصماؤه يوم القيامة عند مَن لعل أدناهم عندَه أوجهُ منه؛ فالله المسئول أن يخفف عنه، وأن يلهمهم العفو عنه وأن يُشفّعهم فيه.

والذي أدركنا عليه المشايخ النهي عن النظر فى كلامه وعدم اعتبار قوله ولم يكن يستجري أن يظهر كتبه التاريخية إلا لمن يغلب على ظنه أنه لا ينقل عنه ما يعاب عليه.

وأما قول العلائي رحمه الله: دينه وورعه وتحريه فيما يقوله، فقد كنت أعتقد ذلك، وأقول عند هذه الأشياء: إنه ربما اعتقدها ديناً، ومنها أمور أقطع بأنه يعرف بأنها كذب،

وأقطع بأنه لا يختلقها، وأقطع بأنه يجب وضعها في كتبه لتنتشر، وأقطع بأنه يجب أن يعتقد سامعها صحتها بغضاً للمتحدث فيه وتنفيراً للناس عنه مع قلة معرفته بمدلولات الألفاظ، ومع اعتقاده أن هذا مما يوجب نصر العقيدة التى يعتقدها هو حقاً، ومع عدم ممارسته لعلوم الشريعة، غير أني لما أكثرت بعد موته النظر فى كلامه عند الاحتياج إلى النظر فيه توقفت في تحريه فيما يقوله، ولا أزيد على هذا غير الإحالة على كلامه، فلينظر كلامه من شاء، ثم يبصر هل الرجل متحر عند غضبه، أو غير متحرّ وأعني بغضبه: وقت ترجمته لواحد من علماء المذاهب الثلاثة المشهورين من الحنفية والمالكية والشافعية.

فإني أعتقد أن الرجل كان إذا مد القلم لترجمة أحدهم غضب غضباً مفرطاً، ثم قرطم الكلام ومزقه وفعل من التعصب ما لا يخفى على ذي بصيرة، ثم هو مع ذلك غير خبير بمدلولات الألفاظ كما ينبغي، فربما ذكر لفظة من الذم لو عقل معناها لما نطق بها.

ودائمًا أتعجب من ذكره الإمام فخر الدين الرازي في كتاب «الميزان في الضعفاء» وكذلك السيف الآمدي، وأقول: ياالله العجب هذان لا رواية لهما، ولا جرحهما أحد ولا سمع من أحد أنه ضعّفهما فيما ينقلانه من علومهما، فأي مدخل لهما فى هذا الكتاب !!

ثم إنا لم نسمع أحدًا يسمى الإمام فخر الدين بالفخر، بل إما الإمام، وإما ابن الخطيب، وإذا ترجم كان في المحمدين، فجعله في حرف الفاء، وسماه الفخر ثم حلف في آخر الكتاب إنه لم يتعمد فيه هوى نفسه، فأي هوى نفس أعظم من هذا؟ فإما أن يكون ورى في يمينه أو استثنى غير الرواة، فيقال له: فلمَ ذكرتَ غيرهم، وإما أن يكون اعتقد أن هذا ليس هوى نفس وإذا وصل إلى هذا الحد والعياذ بالله فهو مطبوع على قلبه[1].

فليقرأ كلام التاج السبكي وهو من هو بعناية...

---

(١) [انظر: طبقات الشافعية الكبرى، اسم المؤلف: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، الوفاة: ٧٧١هـ، دار النشر : هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ، الطبعة: ٢، تحقيق : د. محمود محمد الطناحي، د.عبد الفتاح محمد الحلو (٢/ ١٣-١٥)].

المحور السادس: مميزات مدرسة الإمام في خدمة علم التوحيد

١ـ إحاطة الرازي بأصول أهل السنة والجماعة، عن طريق دراسة كتب المتقدمين والمتأخرين منهم، ثم إعادة تقديم العقيدة بمنهج وترتيب جديدين.

٢ـ عملية إعادة بحث مذهب أهل السنة من الإمام الرازي لم يكن مجرد إعادة إنتاج تقليديّ، بل كان مبنياً على نقدٍ لبعض المسائل، أو الدلائل، ولذلك اشتملت كتبُ الرازي على استدلالاتٍ واختياراتٍ لم يسبقه إليها أحد، حتى صارت عنواناً على مدرسته كقوله في الصفات، أو في أفعال الإنسان.

٣ـ لم يكن الرازي مقلداً لأئمة المذهب المتقدمين، وهذه السمةُ صاحبته منذ بداياته في كتبه الأولى، إلى كتبه المتأخرة الجامعة، وهذه إحدى سمات المجتهدين المجددين.

٤ـ لم يقتصر الإمام على إعادة تحرير المذهب، بل امتدَّ بصره إلى إعادة نقد المذاهب المخالفة من الإسلاميين (كالمعتزلة، والحشوية المجسمة، والشيعة) وغيرهم من الفلاسفة كابن سينا والفارابي، وأصحاب الأديان الأخرى كالنصارى واليهود.

٥ـ لم يقتصر الإمام الرازي على ما حرره العلماء المتقدمون من مذاهب المخالفين، بل إنه قام بإعادة قراءة الأطروحات التي لم تتعرض لنقد وتحرير من السابقين أيضاً، أو لنقد موجز، غير كافٍ، فأعاد بناءها، وتأصيل أركانها، ونَقَدَها على أسس علمية محررة.

وهذا يدلُّ على أنه كان عالماً بأن عملية خدمة العقيدة مستمرة، لا تقتصر على زمان دون زمان، وأن الجهود التي قدمها الأعلام السابقون لا يصحُّ أن يُكتفى بها عند المتأخرين، وذلك لما تَعتَوِرُ الأدلة من إعادة صياغة وتحرير من المعارضين، فتحتاج دوماً إلى إعادة نقد من الأصحاب، وبذلك كان الإمام الرازي مجدّداً، لا مجرد شارح للمذهب، أو ملخص له، بل كان صاحب مدرسة واتجاه ظاهر في مذهب أهل السنة.

٦ـ إن هذه السمات التي ذكرناها لطريقة الإمام كان لها أعظم الأثر في المسلمين، والمخالفين، فأكدت عقائد أهل السنة، وزلزلت أقدام المخالفين، وهذه الروح هي حقيقة روح المتكلمين، التي ينبغي لنا أن نستظهرها ونقتدي بهم فيها.

٧ـ كان الإمام الرازي حريصاً على دفاعه عن أعلام أهل السنة، وذلك لما يعلمه من خصيصة من أهمِّ خصائص العلوم والمعارف الإسلامية، وهي التأصيل في العقائد، ولما تبعثه الثقة في الأعلام في نفوس الناس بأركان الإيمان، فلم يكن حريصاً على التشكيك برجال الإسلام، بل كان يقدم لبعض آرائهم تابعًا لما توجبه عليه شرائط العلم والنظر، ولذلك لما نسب بعض الناس التجسيم للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى، دافع الإمام الرازي عنه ونفى هذه التهمة فقال في كتابه «اعتقادات المسلمين والمشركين»:

فصل:

اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وإسحاق ابن راهويه ويحيى بن معين وهذا خطأ؛ فإنهم منزّهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون: آمنا وصدّقنا؛ مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه.

ولما تعرَّض الإمام الرازي نفسه للتشكيك من بعض المغرضين، بأن زعموا أنه مخالف لأهل السنة والجماعة، لم تدفعه مكانته وإمامته إلى السكوت عن الدفاع عن نفسه؛ لأنه يعلم تماماً أن تزلزُلَ الناس في ثقتهم بما قدمه، يعود بالتشكيك ـ من قريب أو بعيد ـ بالدين نفسه، ولذلك فإن نفسي تهتز حزناً على ما كان الإمام يلاقي مما لخصه بإيجاز في كتابه «اعتقادات المسلمين والمشركين»، فقال بعدما ذكر بعض كتبه في الرد على الفلاسفة: وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين،

وقد اعترف الموافقون والمخالفون أنه لم يصنف أحد من المتقدمين والمتأخرين مثل هذه المصنفات، وأما المصنفات الأُخَر التي صنفناها في علم آخر، فلم نذكرها هنا، ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا، مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة، ولم تزل تلامذتي ولا تلامذة والدي في سائر أطراف العالم، يدعون الخلق إلى الدين الحق، والمذهب الحق، وقد أبطلوا جميع البدع، وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد، بل العجب من الأصحاب والأحباب! كيف قعدوا عن نصري! والرد على أعدائي! ومن المعلوم أنه لا يتيسر شيء من الأمور إلا بالمعاونه والمساعدة، ولو أمكن ذلك من غير مساعدة، لما كان كليم الله موسى عليه السلام بن عمران مع حججه الباهرة، وبراهينه القاهرة، يقول مخاطباً للرب سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَخِي هَـٰرُونُ هُوَ أَفۡصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرۡسِلۡهُ مَعِيَ رِدۡءًا يُصَدِّقُنِيٓۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ ﴾ [القصص: ٣٤].

٨-المنهج العملي الذي كان يتبعه الإمام الرازي في خدمة العقيدة، من التعاون مع العلماء، والتعرف عليهم، وكذلك مدّ أواصر العلاقات مع الملوك والسلاطين العاملين، لنصيحتهم وحضهم على خدمة أهل السنة، ليدلّ دلالة أكيدة على عمق رؤية الإمام، ودقة بصيرته في العوامل المؤثرة في دوام المذاهب وقوتها، أو التأثير فيها وزلزلتها.

كل ذلك مع الحفاظ على معالم منهجه ومذهبه، فلم يكن يساوم عليهما، وإن كان ذلك يستلزم عداوةَ بعض الناس أو المذاهب، وكان يصل الأمر أحياناً لأن يُخرج من بعض البلاد، ولكن ذلك لم يكن ليثنيه عما يقوم به، لأنه يعلم أن الأمر ليس عبارةً عن استجلاب مصالحَ سياسية خاصة به، ولو كان كذلك، فما كان أغناه عن الرد على كثير من الناس، وما كان أقرب أن يكتسب محبة العلماء المخالفين له بالتزلف إليهم،

بمدحهم بما ليس فيهم، أو ربما بترك التعرض لأقوالهم وعدم نقدها.

إذن كان ليكتسب رضاهم عنه، وترك التعرض له، ولكنه لو فعل ذلك، فإنه كان ليعتبر نفسه خائناً لمنهجه، تاركاً لأصول ديانته، مخالفاً لأخلاقه التي تربى عليها، ومجانباً لأصول الطريقة التي تلقاها علماء أهل السنة كابراً عن كابر، وهي ـ لعمر الحق ـ الطريقة الأصول الجامعة بين الاعتراف بالمخالف من حيث ما هو مخالف، مع الحفاظ على الذات وعدم الذوبان بترك الثوابت بدعوى التآلف السياسي العاري عن المبادئ، الذي يزول مع أدنى هبة ريح.

حكاية الحمامة والإمام الرازي

حكى الأديب شرف الدين محمد بن عنّين أنه حضر درسه مرةً ـ وهو شاب وقد وقع ثلج كبير ـ فسقطت بالقرب منه حمامة، وقد طردها بعض الجوارحُ، فلما وقعت رجع عنها الجارحُ فلم تقدر الحمامة على الطيران من الخوف والبرد، فلما قام الإمام من الدرس وقف عليها ورَقَّ لها وأخذَها، قال ابن عنين فقلت في الحال:

يا ابنَ الكرام المطعِمين إذا شتوا ... في كلّ مسغبةٍ وثلجٍ خاشفِ
العاصمينَ إذا النفوسُ تطايَرَتْ ... بينَ الصوارمِ والوشيجِ الراعفِ
من أنبأ الورقاءَ أنَّ محلكُمْ ... حَرَمٌ وأنكَ ملجأٌ للخائفِ
وَفَدَتْ إليكَ وقد تدانى حَتْفُها ... فَحَبَوْتَها ببقائها المستانفِ
لو أنها تُحبى بمالٍ لانثَنَتْ ... من راحتَيكَ بنائلٍ متضاعِفِ
جاءت سليمانَ الزمانِ بشكْوِها ... والموتُ يلمَعُ من جناحَيْ خاطِفِ
قَدَمٌ لواهُ الفوتُ حتى ظلّهُ ... بإزائه يجري بقلبِ واجفِ

المحور السابع: ماذا بقي من الإمام الرازي

لو كنا نسأل هذا السؤالَ عن فيلسوف من الفلاسفة، أو فنان من الفنانين، أو قصاص وصاحب رواية، إذن ربما ما كنا لنجد كثيرًا مما سيبقى منه! وذلك لأن اشتغال هذه الفئات يشغلها نظرتها الشخصية أو قناعتها أو هواها، وكل هذه المشغلات لا دوام لها ولا عموم، في أغلب الأوقات.

ولكنا مع أئمة وعلماء كالرازي يشتغلون بالدين، ويبحثون فيه، فلا بعد في أن نتوقَّع أنّ بقاءهم يستمر مع بقاء الدين، وأنّ نفْعَهُم يستمدّ من طريقتهم في خدمة الدين، فإن الدين منهج عامٌّ للناس أجمعين، فلذلك كانت هذه الخاصية ـ أعني: اعتماد المتأخرين على المتقدمين في أمور الدين لازمة له ـ غير منفكة عنهم، بخلاف الفلسفات والفنون، فضلاً عن كثير من النظريات العلمية التجريبية.

ولذلك فإنا نعتقد أن الحرص على إعادة دراسةِ أئمةٍ عظماءَ مثل الإمام الرازي والغزالي والأشعري وغيرهم من أعلام الإسلام، ليعود بالفائدة القطعية على الناس في هذا الزمان من جهة استلهام طريقتهم في الدفاع عن الدين، ورعاية شؤون الناس:

١ـ ضرورة استحضار سيرتهم لوضع نموذجٍ مثالٍ أمام طلاب العلم، لاستحثاث هممهم، بأقرب الطرق، وكما هي نافعة في طريق الاقتداء.

٢ـ متابعة ما بدؤوا به من الحرص على بناء مذهب أهل السنة، وذلك بتناول كتبهم بالدارسة والتمحيص، وإعادة تنقيح مباحثهم، لتقريبها للأجيال الحاضرة.

٣ـ استئناف طريقتهم في الاستمرار بدراسة الثقافات الأخرى المعارضة للإسلام، والموافقة له، وذلك لأن الضرورة الواقعية تفرض علينا إبقاء التواصل، والتعاون من الآخرين، مع الحفاظ على هويتنا وأركان ديننا وثقافتنا، وهذا لا يتم إلا بتوثيق العمود الأول، مع الحرص على تنقيح الثقافة بتناول ما ينتجه الآخرون، فلعلنا نستفيد من بعض

نتائجهم كما استفاد المتقدمون، ونتقوّى إلى أن نقدر على إعادة نقد ثقافتهم بآلياتٍ جادّة عميقة، فإن هذه الطريقة هي الطريقة الأقوم لاستئناف نهضة الإسلام والمسلمين في هذا الزمان.

٤ـ إن من ينظر في الواقع الحاضر، يجزم بلا تردد بأن منهج الإمام الرازي ـ الذي ذكرنا إجمالاً أهم معالمه ـ هو المنهج الأقرب والأنفع لواقعنا المعاش، وذلك لما نلاقيه من تدافع الثقافات والفلسفات المعاصرة المنافية في كثير من جهاتها لقواطع الإسلام فضلاً عن ظنياته وأحكامه، والحفاظ على الدين في هذه الظروف، يحتاج لإحياء مدرسة قادرة على إعمال رؤية حقيقة وطريقة نافذة تقدر على اقتطاف ما ينفع، واجتناب ما يضرُّ، مع الحرص على استكمال بناء ما وثقه المتقدمون، وإعادة ترميمه، مع الحرص على ترتيبه وتنظيمه بما يتوافق وأذواق أهل العصر؛ فإن اختلاف الصورة مع بقاء الجوهر لهو من أعظم طرائق التجديد، فما بالنا إذا أمكننا أن نضمَّ إلى ذلك التحقيق في المعاني، والتدقيق في المباني العلمية الراسخة؟

٥ـ سمة الاتصال والاستمرار في الإشكاليات والسؤالات الفلسفية والكلامية في علم التوحيد، إما بشخصها أو بنوعها (قدم العالم وحدوثه، وجود الله تعالى، عموم الأحكام الشرعية وتاريخيتها، الفعل الإنساني ومشكل الاختيار والجبر.....)، تتيح لنا مجالًا واسعاً من الاستفادة من المتقدمين وخصوصاً الإمام الرازي؛ لأنه صاحب مدرسة المتأخرين ومؤطِّرها، بل مخرجها من القوة إلى الفعل.

ويمكن تلخيص ذلك بأن نقول: إن ما قام به الإمام من التجديد الأفقي لعلم التوحيد، بإضافة مسائلَ له مستجدةٍ له، والتوسعة العمودية له بإعادة نقد الأدلة الداخلية والخارجية، هو ما نحتاج إليه في هذا الزمان.

والاعتماد على نتاج هذا الإمام ومدرسته، هو أكبر عون لنا في ذلك؛ لأنه لا يخفى أن

أكثر مسائل علم التوحيد لا تتغير بتغير الأزمان والأوقات، وذلك يعني إمكان الاستفادة لا من المنهج فقط، بل من الحلول التي قدمها المتقدمون من الأعلام.

٦ـ ما نراه في الزمان المعاصر من تشتت ظاهر لعلوم أهل السنة ورجالاتهم، وتفكك أواصرهم، هذه الظاهرة التي يشكو كثير من العاملين في هذا المجال، من طلاب العلم والعلماء والأساتذة، تُوجب علينا بإلحاح بضرورة إعادة تقويم فهمنا بناءً على الاسترشاد بتجاربَ ناجحةٍ ذات تأثير ومكانة بارزة مثل تجربة الإمام الرازي ومدرسته.

* * *

بحث يتعلق
بالإمام الرازي وتأليفه في السحر
كتابَ السر المكتوم

لما ذكرت في بعض الدروس والبحوث أن ابن تيمية اتهم الإمام الرازي بالشرك والكفر وعبادة الأوثان والحض عليها، وزعم مع ذلك أنه تاب من ذلك بعد مدة بقي فيها على الكفر والارتداد عن الدين، وقلت: إن كلام ابن تيمية هذا لا دليل عليه، بل الأدلة تدلُّ على خلافه، وتأباه، حتى الكتاب المنسوب للإمام الرازي في السحر يدلُّ على خلاف ذلك في مواضع مختلفة منه؛ بادر بعضُ المتعصبين لابن تيمية بمحاولة الدفاع عن صاحبهم، واختلفت أساليبهم في ذلك، فبعضهم حاول أن ينكر أنّ ابن تيمية كفَّر الرازي، وأنه اتهمه بالارتداد والحضّ على عبادة الكواكب، وبعضهم حاول أن يبرئ ساحة ابن تيمية من الوقوع في الرازي، بأن وافقه على أن ما في كتاب الرازي يدل على ما نسب إليه من الكفر والارتداد.

وسوف أحاول تلخيصَ مقولاتهم فيما يلي، مع بيان الردّ عليها جملة وتفصيلاً.

أما الرد الإجمالي، فأقول:

اعترض بعضهم على الإمام الرازي بخصوص كتاب «السر المكتوم»، بأنه ألفه في الحضّ على السحر والكفر والشرك، وهذا كفر؛ لأنه حضٌّ على العمل به واعتقاد به.

وكلام هذا المعترض باطل من أصله:

تأمل قوله تعالى عن الملكين هاروت وماروت: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾[البقرة: ١٠٢]، والتحقيق في التفسير: أنهما مَلَكان، قال البيضاوي: وهما ملكان أُنزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس، وتمييزاً بينه وبين المعجزة.

والإمام الرازي بيّن السحر ونفَّر عنه خصوصاً ما يخالف الدين وقواعد اليقين، فإن تعلم السحر عند بعض الفقهاء جائز إن لم يكن متوقفاً على كفر، ولكن العمل به غير جائز، وهذا هو ما أعلن عنه الرازي فقد بين السحر ونفَّر عنه، وليس في ذلك ما يستلزم كفره أو شركه كما زعم ابن تيمية، ولا فيه ما يستلزم أنه عبد الكواكب أصلاً، بل بين ما في كتب السحر ولخصه تمهيداً للرد عليهم فيما يخالفون فيه الدين الحق.

قال البيضاوي في تفسير الآية: وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور، وإنما المنع من اتباعه والعمل به.

وكثير من العلماء يصنفون في العقائد الباطلة لينفّروا الناس منها ويبيّنوا عُوارها، بل في القرآن نفسِه ذكر العقائد والأديان الباطلة لبيان عوراتها ومنافرتها للحق، وما زال العلماء يبينون عقائد اليهود والنصارى والملاحدة والمجسِّمة لينفّروا الخلق عنها بعد بيان تهافتها.

وما يمتنع أن يقوم به المسلم هو إذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بإلهية الكواكب؛ بحيث يكون قصدُه من ذلك التعليم إثباتُ أنَّ ذلك المذهب حقٌّ، أما إذا اشتغل ببيان السحر لبعض الناس، وأعلَمَ الخلقَ أنه كفر، أو أنه باطل، أو مخالف للدين الحق، فكيف يستلزم ذلك كفرَه كما زعم ابن تيمية؟ وتبعه على ذلك هؤلاء الغافلون تقليداً وتعصُّباً.

والحقيقة أن المسألة لا تحتمل كل ذلك التشقيق لولا تعصُّب ابن تيمية، وتطاوله على الرازي بغير حقّ، أما أتباع ابن تيمية فإنما هم تابع له مقلدون يحاولون تأويلَ كل ما يصدر عنه، وتقليده بعلم وبغير علم.

ولا تنسَ أن الغزالي رحمه الله قد ألف في كلام الفلاسفة، ثم بين بطلانَ ما هو باطل منها، وما هو مخالف للدين الحق، وكذلك غيره من الأعلام ما يزالون يفعلون ذلك، بل إن اشتغالنا نحن ببيان عقيدة المجسمة وما ينسبونه لله تعالى من أمور باطلة، ومحاولة التفصيل في عقائدهم إنما هو لتنفير الخلق عنها بعد العلم بها، لا لكي نحض الناس على التجسيم والتشبيه الذي يقرره هؤلاء.

ثم تأمّل كيف يشاغبون؟! فإن أصل الكلام كان في أن: هل ابن تيمية حكم على الرازي بالكفر ولو لفترة أو لا؟ وقد أنكره هؤلاء أول مرة، ثم ها أنت تراهم يعترفون بأن الإمام الرازي كان فعلاً قد كفر بالله تعالى وأنه كان مشركاً عابداً للكواكب، وحساب هؤلاء يلقونه يوم القيامة، وكل إنسان مسؤول عن كلامه في يوم الحساب.

وسوف يأتيهم كثير من أخبار ابن تيمية وما ادّعاه بغير حق على العلماء والأئمة، فلم يقتصر على دعواه في حق الرازي، بل تعداه إلى غيره، وسيتبين ذلك قريباً، وستراهم أنهم في كل حال يلجؤون إلى التأويل والتحريف والتشغيب، ولا يمكن أن يعترفوا بغلطه؛ لأنهم ربما يعتقدون فيه العصمة في واقع الأمر، ويعتقدون في مخالفيه كل أمر عظيم، ولا يتورعون عن اتهامهم بالرذائل والشنائع بحقّ وبغير حقّ، وكذب المجسمة على أهل السنة ومحاولتهم إيذاءهم معلومة قديماً وحديثاً، فإنهم يتعبدون الله تعالى بالافتراء على الخلق، والكذب عليهم، وتحريف الكتب وابتداع التهم وافتراءاتهم معلومة، وهيهات أن يكونوا متابعين للسلف الصالح فهم أبعد الخلق عن متابعة السلف، بل يدّعون بذلك خداعاً للعوام ونشراً لمذهبهم البطال.

واعترض بعضهم أيضاً فقال: ألم تقرأ ما كتبه الرازي في الفصل الثاني من هذا الكتاب ـ أي: كتاب «السر المكتوم» ـ الذي عنوانه «الفصل الثاني في فضائل هذا العلم»، وقال فيه: إن اصحاب هذا العلم جمعوا بين لذة أشرف العلوم وأشرف أنواع القدرة، أما لذة العلم فلأنَّ هذا العلوَّ يُوقفك على أسرار العالم الأعلى وأسرار العالم الأسفل، بل ويجعلك بحيث تصير مشاهداً للروحانيات، ومخاطباً لهم بل ومختلطاً بهم.

وأما لذة القدرة فمنها أن لذة صاحبه يقوى على معالجة الأمراض الصعبة التي يعجز عنها الأطباء؛ لأن هؤلاء يستعينون بالروحانيات، ومنها أن صاحب هذا العلم يقوى على قهر الخصوم من غير ممارسة الحروب وتعريض النفس للخطر.

فبالله عليكم هل هذا تأليفٌ لكشف السحر والسحرة، أم هو ترغيب في السحر؟!!

والجواب: أن هذا الكلام إما على سبيل الحكاية عن السحرة ما يزعمونه في السحر، ومنزلته، أو بناء على التنزل بأن السحر له فائدة كالتي يدَّعونها، فهو يحكي عنهم ما يزعمونه من مكانتهم ومما يجدونه في معارف هذا العلم، وما يقدرون عليه من أعمال غريبة عجيبة، ومن كان أمره كذلك فهو يجد لذة عظيمة فعلاً، ويقدر على أفعال عجيبة، ولا يستلزم ذلك أن السحر من أصله يسمح العمل به إما جملة أو تفصيلاً.

فلا يلزم مما ذكره الرازي أنه مروِّج للسحرة والزنادقة من الصابئة كما يزعم ابن تيمية ومن تبعه.

واعترض أيضاً فقال: لو كان الرازي معترضاً على الصابئة والسحرة غير موافق لهم فيما يفعلون ويعتقدون، لوجدنا في كتابه ولو بعضَ ردٍّ عليهم، أو تنفيراً عن أعمالهم، وذمّاً لهم، ولكنا ما وجدنا ذلك في كتابه هذا، ولا في غيره من الكتب.

والجواب: أن ذلك كله دليل على عدم اطّلاع المعترض على كتب الرازي، ففي كتابه هذا ردٌّ على الصابئة والسحرة، وتنفيرٌ مما يفعلون خصوصاً مما فيه مخالفة صريحة لأصول الدين، وكفر واضح، وهذا موجود في هذا الكتاب من أوله إلى آخره، وكذلك فقد ألف الرازي كتباً أخرى أودع فيها ردوداً جمة على السحرة بما لا نجده عند غيره من الأعلام، بل بلغ الأمر بالعلماء الجهابذة أن يعتمدوا طريقة الإمام الرازي في الرد على السحرة، وفي تبيين السحر، وفي بيان أنواعه وحقيقة كل منها، وهذا كله نبينه ـ فيما يأتي ـ منقولاً من كلام الرازي.

فظهر بذلك أن ما زعمه المعترض مجرد أوهام وتعصُّب مذموم.

وأما الجواب التفصيليّ، فأقول:

لا بد قبل البدء في الكلام مع هؤلاء من تذكُّر أصل المسألة التي نحن فيها، ولا بأس من أن نتكلم في بعض ما تفرع إليه الكلام، فكل ذلك ـ بإذن الله تعالى ـ فيه نفع.

أصل المسألة أن ابن تيمية اتهم الإمام الرازي بأنه عَبَدَ الكواكب وأشرك فترة، ثم تاب إلى الله تعالى، واستدل على ذلك بأنه ألف كتاب «السر المكتوم»!

ونحن اهتممنا ببيان ما يكفي لإثبات أن ابن تيمية كفَّر الرازي فعلاً متهماً إياه بعبادة الكواكب معتمداً على هذا الوهم والمشاغبة.

قلنا: إن الإمام الرازي تبرأ في مقدمة الكتاب من كل ما يخالف الإسلام والدين الحق، وهذا كلام واضح في أن الإمام الرازي قد تبرأ من كل ما يخالف الإسلام، ومنه بالطبع الشرك وغيره، في أول الكتاب وهذا يكفي عند المنصف، لا المتعصب اللجوج الذي يبادر إلى اتهام خصمه والتشنيع عليه بمجرد الشبهة، ولا يستبعد الافتراء في سبيل التشنيع على خصمه، أقول: وهذا يكفي في التردد لا مرة واحدة، بل ألف ألف مرة في اتهام الرازي بالكفر والشرك، ومع ذلك فما زلنا نسمع أن أتباع ابن تيمية يعتقدون أن الإمام الرازي عبَدَ الكواكب فعلاً، وأشرك تقليداً لابن تيمية.

وإيماناً منا بأن أحد السبل للتقارب المبنيّ على العلم بين المسلمين هو النقاش بالتي هي أحسن، فإنا نتبرع هاهنا بالجواب عن شبهاتهم، وبيان براءة الإمام الرازي من الذي لفقه عليه ابن تيمية بعدة طرق، وتابعه فيه مقلّدوه من الحشوية القدماء والمعاصرين!

علماً بأن الأئمة والعلماء قد شكّك بعضهم في نسبة الكتاب للإمام الرازي، ولم نحصل إلا على نسخة واحدة من الكتاب، إلا أن ما بين أيدينا ـ على فرض ثبوته للإمام الرازي ـ كافٍ في براءته من التهمة التي نسبها إليه ابن تيمية ظلماً وعدواناً، وهي أنه كان يعبد الكواكب، ويأمر بها ويحض عليها.

ونحن نحسن الظنَّ بالمعارضين، وإن كانت علامات القصور والتقليد والتعصب لابن تيمية بادية عليهم، ولكنا نرجّح جانبَ إرادة الفهم، وطلب الصواب، فلذلك نكتب هذه الكلمات محاولةً منا لإرشادهم لإعادة النظر فيما هم عليه.

يمكن تلخيص الإيرادات التي تقدم بها المعارض بما يأتي:

الإيراد الأول:

الكتاب يدل على أن الرازي يعتقد بما أورده فيه من أمور، بدليل ما قدمه في الفصل الثاني من الكتاب.

الجواب:

هذه قراءة قاصرة للكتاب، بل قصور وتقصير.

أما ما ذكره الإمام الرازي في مقدمة الكتاب، فإنما هو مقرر لما يدعيه أهل هذا «العلم» على رأيهم وزعمهم، وذلك أنه بعدما ذكر فضيلة العلم على طريقتهم، ذكر فضيلة العلم على زعمهم، وعلى تقدير صحة ما يقولونه ويقررونه من أمور، فإنهم لو صح ما زعموه من أن الكواكب هي التي تُدير أمور الخلق، وأن التركيبات المادية تفيد تلك الفوائد التي زعموها لها، وأن العزائم التي يُقرّرونها تعطي مفعولها؛ فإنهم فعلاً بما يعلمونه ويقومون به يحظَونَ بمكانة عالية من العلم والقدرة على الأفعال التي لا تقدر عليها إلا الروحانيات الثابتة على رأيهم في الكواكب.

ولا أظنك ـ وغيرك مما قد يقرأ كلامي هذا ـ، إلا قائلاً : ها هو سعيد فودة يقرر أن السحر والشعوذة والعزائم والطلّسمات كلها صحيحة!! أو ربما تقولون: إنني أصحح عبادة الكواكب، كما افترى ابن تيمية على الرازي من قبل، تتبعون في ذلك طريقة شيخكم ابن تيمية من التشنيع والافتراء على الخصوم ولو بالباطل.

ولئلا تفعلوا ذلك، فأرجو أن تتنبهوا إلى أنني أقرر ذلك على سبيل الفرض، فأقول: لو صح ما يقرره أهل السحر والعزائم والصابئة من عباد الكواكب...إلخ، لكان ما يزعمونه في فائدة العلم مما أشار إليه الرازي في الفصل الثاني صحيحاً، ولكن هذا لا يستلزم أن ما يزعمونه صحيح، فهو حكمٌ على فرض صحة الدعوى، وإن كانت باطلة. وقد قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقد يخطر في وهمك أن هذا مجرد تأويل لكلام الرازي، ومحاولةٌ لنفي ما تقرر في أوهامكم من افتراء ابن تيمية عليه بأنه فعلاً كتب الكتاب لعبادة الكواكب، ولأنه كان يعتقد بجميع ما في الكتاب من أمور، ولكنا نقول لك ولغيرك:

إن من اطلع على الكتاب وعلى طريقة الرازي في التأليف التي ذكرها في غير موضع من كتبه، وكما قرره في وصيته، لا يستبعد أبداً ما نقول.

نحن نعلم أن من يطلع على كلامنا هذا ـ إن كان مريداً للحق والفهم لا لمجرد التعصب ـ فإنه سيقرر ما نقول على أنه الحق والصدق، لا لمجرد التأويل والمجادلة بغير علم كما يفعل الخصوم، ولا لمجرد التعصب والتكفير بغير دليل كما فعل ابن تيمية.

بل نقول: إن كل من اطلع على مقدمة الكتاب يعلم علماً تاماً أن الإمام الرازي لا يعتقد ما فيها، أو على الأقل يعتقد بطلانَ بعض ما أودعَهُ فيه، ويتردَّد في بعضها الآخر، وذلك لأنه صرّح أن في بعض ما ذكره أهل السحر والعزائم والصابئة ما فيه مخالفةٌ للدين الحق، وكرر ذلك في أثناء الكتاب مراراً، كما سنذكر.

وسنورد بعض الكلمات مما في الكتاب تدل على أنه يذكر ما فيه على سبيل الحكاية لا على سبيل الاعتقاد، وأنه في كثير من المواضع يصرح بأن بعض ما يقوم به هؤلاء كفر لا يحل نقلُه فضلاً عن العمل به، وفي بعض المواضع يقوم بالرد على الأصول التي اعتمد عليها هؤلاء.

١ـ قال الإمام الرازي في ص٣ : فهذا كتاب يجمع فيه ما وصل إلينا من الطلّسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب، مع التبري عن كل ما يخالف الدين وسلم اليقين، والتكلان على إحسان الرحمن.

أقول: في الحقيقة يكفي الإنسان المخلص القصد هذه الكلمات إذا فهمها أن يعرف غرض الرازي من تأليف الكتاب، فهو يريد:

ـ جمع ما أورده هؤلاء من مقولات، وآراء.

ـ كتابه هذا أراد أن يلخص فيه ما استطاع أن يصل إليه من كتبهم، لتقريبها للباحثين لا لحضّ الناس على العمل بها.

ـ الإمام الرازي يتبرأ من جميع ما يقول به هؤلاء مما يخالف الدين، ومن المعلوم بالضرورة أن الشرك وعبادة غير الله تعالى مما يخالف الدين.

فالرازي إذن ـ فضلاً عن تصريحه أنه إنما أراد جمع ما وصل إليه من علومهم ـ إلا أنه لم يقتصر على ذلك، بل صرَّح بأنه لا يخالف الدين.

والعاقل يكفيه هذا التصريح لإحسان الظنِّ به لجمع هذا الكتاب، ويكفيه لأن لا يحكم عليه من مجرد العنوان، أنه عبد الكواكب وأشرك بالله تعالى، فما بالك إذا صرح الرازي في مواضع أخرى بكلام واضح أنه إنما يريد جمع مقالاتهم.

٢ـ ومما يدلُّ على أن صاحب الكتاب ينقل عن أصحاب هذا الفن ويلخص آراءهم قوله في ص٧: اتفق الحكماء على أن ممارسة هذه الأعمال في الليل أولى منها في النهار... إلخ، وفي ص٧ قال: الفصل الأول في تحديد الطلّسمات، وتحقيق الكلام فيها على الوجه الكلي، قال: الطلّسم: عبارة عن علم بأحوال تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة العنصرية لأجل التمكن من إظهار ما يخالف العادة أو المنع مما يوافقها...إلخ، فهو ينقل عنهم ما يزعمونه، كما ترى.

٣ـ وكثيراً ما يعبر مؤلف الكتاب عن نفسه بأن يقول: «قال جامع الكتاب»، أو «جامعه» مما يدل على أن قصده جمع ما كتبوه وقرّروه فقط لا الاعتقاد بها فيه.

وسوف يزداد ذلك وضوحاً بما ننقله أيضاً في الرد على الإيراد الثاني ففيه بعض ما يتعلق بما نحن فيه.

الإيراد الثاني:

لا يوجد في الكتاب أي براءة ولا أي رد على دين عبادة الكواكب الذي زعم ابن تيمية أن الرازي فعلها فترة ثم تاب منها، واعتمد في قوله بأن الرازي كان يعبد الكواكب ويحضُّ عليها على هذا الكتاب دون غيره، وعدم وجود أي براءة أو رد في الكتاب على أقوال هؤلاء يدلُّ على أنه معتقدٌ بقولهم.

الجواب:

هذا كلام لا يخلو قائله من أحد احتمالين:

الأول: أن يكون قد اطلع على الكتاب وقرأه.

الثاني: أن لا يكون قد اطلع عليه، ولا قرأه.

فإن كان الاحتمال الثاني فهذا نوع من البهتان والإفك المبين أن يتهم إمام من أئمة الدين في إيمانه، ويحكم بأنه أشرك وعبد الكواكب، وكفر بالله، بلا بينة ولا برهان.

وإن كان الاحتمال الأول فهو إفك أشد من الأول، بل إن المتلبس به يلزم القدحُ فيه هو نفسه، وفي عدالته. وذلك لأنّا سنورد هاهنا أن الإمام الرازي قد تبرأ في الكتاب غير مرة من الشرك وعبادة الكواكب، وما يخالف الدين، وأبطل أصولهم الشركية فيه، وأنه أبطل أصولهم أيضاً في أكثر من موضع من كتبه.

١ـ بعد أن أورد جامع الكتاب أصول القائلين بالنيرنجات وأنها مبنية على أنّ لكل

حادث علةً قبله على الترتيب بحيث يؤول الأمر إلى التسلسل، قال في ص٩: وتقريره أن يقال: ذلك المؤثر القديم الواجب لذاته فياض أيضاً لذاته، أن كل حادث مسبوق بحادث آخر، حتى يكون انقضاء المتقدم شرطاً لفيضان المتأخر عنه، وبهذا الطريق يصير المبدأ الأول مبدأ للحوادث المتغيرة. **قالوا**: ولهذا مثال في الحركات الطبيعية وفي الحركات الإرادية... ـ إلى أن قال ـ : فوجب أن يكون في أجرام الأفلاك أجرام مختلفة الطبائع ويكون الأجرام بحيث يختلف نسبتها وتشكلاتها حتى يمكن أن يكون تلك التشكلات هناك مبادئ لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد، وهي اتصالات الكواكب...**ثم إن القائلين بهذا المذهب وهم الفلاسفة والصابئة قالوا بإلهية هذه الكواكب واشتغلوا بعبادتها واتخذوا لكل واحد منها هيكلاً مخصوصاً وضمناً معيناً واشتغلوا بخدمتها، ثم إنهم قالوا**: المبدأ الفاعل لا يكفي في حصول الأثر، بل لا بدّ معه من حضور القوابل، ولا يكفي حضورها أيضاً، بل لا بد وأن تكون الشرائط حاصلة، والموانع زائلة، فربما حدث تشكل غريب في مادة العالم الأسفل.... ـ إلى أن قال ـ : فصاحب الطلّسمات هو الذي يعرف القوى العالية الفاعلة بسايطها ومركباتها، ويعرف ما يليق بكل واحد منها من القوابل السفلية، ويعرف المعدات لبعدها، والعوائق لمستجنها، معرفةً بحسب الطاقة البشرية، وحينئذ يكون هذا الإنسان ممكّناً من استحداث ما يخرق العادة ومن دفع ما يوافقها بتقريب المنفعل من الفاعل، وهذا أحد قول بطليموس: علم النجوم ممكن، ومنها، **فهذا قول الصابئة والفلاسفة وحقيقة الطلّسمات**».

فهذا الكلام كله يدل دلالة صريحة على أن جامع الكتاب كان يريد تلخيص أقوالهم، وترتيب معارفهم بحسب ما يقررونه هم، ولذلك تراه ينسب كل قول إلى قائله، ويصرح بذلك، ولا تراه يقول: إنه هذا هو القول الحق، بل ينسبه لقائليه، ويقرر أن هذا هو قول الصابئة والفلاسفة...إلخ، وأنهم هُمْ من عَبَدَ الكواكب وقالوا بإلهيتها.

فكيف يَحلُّ لمن يتقي الله تعالى أن يقول: إن الرازي عبد الكواكب، أو أنه حض على عبادتها.

وكيف جاز لابن تيمية أن يتهم الإمام الرازي أنه كفر وأشرك في هذا الكتاب وعبد الكواكب؟!

٢ـ وقال في ص١٢: واعلم أن مذهب هؤلاء الصابئة أن هذه الكواكب أحياء عاقلة ناطقة قادرة على الأفعال، واتفقوا على أن كل واحد من أرواح هذه الكواكب قد تجلى للإنسان في زمان، وأوحى إليه بهذه الرقوم والرقى، وهي أسماء تلك الأرواح وأسماء أعوانه، فجميع كتبهم مشتملة على هذا القول...فهذا ما عندي في هذا الباب.

فما يريد الباحث عن الحقّ والعدل أكثر من هذا ليعلم أن جامع الكتاب لا يهدف إلى أكثر من تلخيص معارفهم؛ فإنه بعد ذلك يقرُبُ الرد عليهم بإبطال أصولهما التي بنوا عليها سائر كلامهم.

٣ـ ويقول جامع الكتاب في أثناء تقرير قولهم: فقالوا: يجب أن يحترز في الغذاء عن كل ما ينفصل عن ذي الروح، بل لا بد وأن يكون طعامه من الحبوب بدهن الزيت وإلا فبالشيرج، وإن أحبوا أن تخلطوا هذه الحبوب بالبقول التي جرت عادت الناس بطبخها مع هذه الحبوب، فلا بأس بذلك، فإذا تم الأربعون على هذا الوجه، صارت نفوسهم صافية وأرواحهم نقية، ويحيطون بغوامض العلوم، ويقدرون على تمريض الأجسام الصحيحة، وبالضد أيضاً يجب الاحتراز عن كل شيء منجز، ولا سيما الباقلى وفراخ الحمام؛ فإن لهما خاصية في إفساد الدماغ، ولذلك يحرمان كلهما في دين الصابئة...إلخ.

فها هو ذا يتكلم عن دين الصابئة، ويقرر مقولاتهم كما يرونها، وهذا من الأدلة الكافية لمعرفة أنه إنما كان يريد جمع ما يقولونه فقط بلا تأييد منهم، ولا اعتقاد له.

٤ـ قال في ص١٧: فلهذا السر اتخذ الكسدانيون الأقدمون أصناماً للكواكب، لكل معنى من المعاني المطلوبة كالحب والبغض والمرض والصحة.

٥ـ ثم لخص أقوالهم بعد بعض النقولات عن كبرائهم فقال: ونهاية التحقيق أنه قد

ثبت أن هاهنا مبدأ عالم الفيض بجميع الصور، فلا يتخصص بعض القوابل بقبول الصور المتضادة على البدل من دون الأخرى إلا لمرجح، فلما كانت الأجسام العنصرية بأسرها قابلة لجميع الصور المتضادة على البدل لم يكن فيضانُ بعض تلك الصور عن ذلك المبدأ العامّ الفيض أولى من بعض، فأما إذا استحكمت العلاقة النفسانية لصاحب الطلسم بالأرواح الفلكية ترجح الفيض الخاص.

فهذا هو خلاصة أقوالهم ولب معرفتهم يلخصه بعبارات واضحة لا لبس فيها. وسيأتي بعد ذلك أنه يبطل المبدأ والأصل الذي يعتمدون عليه في ذلك، وهو أن الواجب فياضٌ لذاته.

٦ـ قال في ص١٨: النوع الثاني من مقدمات هذا العلم أن أصحاب الطلسمات اتفقوا على أن كل صورة في هذا العالم فلها مثال في الفلك، وزعموا أن الصور السفلية مطيعة للصور العلوية: الحيات للتنين، والعقارب للعقرب، والسباع للأسد وغيرها.

٧ـ قال في ص١٩: المهم الثالث في هذه الصناعة: أنهم اتفقوا على توزيع كل ما في العالم الأسفل على هذه السبعة السيارة، فذكروا أن الشمس من الأيام كذا، ومن الألوان كذا، ومن الأطعمة كذا.

٨ـ قال في نهاية الفصل الخامس ص٢٠: فهذا نهاية الكشف والبيان في هذا الباب.

يعني: أنه يقرر فقط ما ذكروه، ويلخص كلامهم، لا لأنه يعتمده، بل ليتم الوقوف عليه ويعرف كلامهم، فيتمكن الواحد من إبطاله.

٩ـ قال بعد أن بيَّنَ أصولهم وأقوالهم في عدة فصول، وذلك في ص٢٠ : الفصل السادس: في البينة على ضعف ما حكيناه عن هؤلاء الفلاسفة والصابئة والبينة على صحة دين الإسلام.

اعلم أن مدار كلامهم على العالم ووجود حادث لا أول لها، والقول بذلك باطل، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن جميع الموجودات سوى الواحد الحق ممكن، وكل ممكن محدث، فجميع الموجودات ما عدا الواحد ممكن محدَث.

ملاحظة: جاءت الكلمة في المخطوطة التي بين أيدينا: ما عدا الواحد الممكن محدث، وعدلناها إلى ما تراه؛ لأنه المراد كما لا يخفى.

ثم استطرد إلى الاستدلال على المقدمات بنوع تفصيل، ثم قال في ص ٢١ : فثبت بهذه الوجوه أن العالم محدث، وأن الحوادث بداية، وإذا ثبت ذلك، بطل أصل كلامهم، وإذا بطل الأصل، بطل كل ما فرعوه. ومن الله التوفيق.

١٠ـ ولما ذكر ما يعتقد به الصابئة من معتقدات بحسب ما يقرره زعماؤهم، وأورد الحجج التي يقولون بها، قال في ص١١٤: اعلم أن هؤلاء الصابئة لما اعتقدوا هذه الجملة التي شرحنا بنَوا على هذه القواعد دينهم، فزعموا أن هذه الكواكب هي الآلهة القريبة لهذا العالم، فلا جَرَمَ وَجَبَ على أهل العالم الأسفل أن يشتغلوا بعبادتها والتضرع إليها بالدخن والقربانات، ولما علموا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار لا جرم اتخذوا لها تماثيلَ وأصناماً، واشتغلوا تعظيماً لتلك الكواكب، فهذا هو دين عبدة الأوثان، واعلم أن هذا المذهب باطل...إلخ، ثم شرع في بيان بطلانه.

١١ـ وذكر في المقالة الخامسة من كتاب «السر المكتوم» بعض الطلّسمات التي يعتمدها هؤلاء السحرة، ناقلاً عن أبي بكر ابن وحشية من كتاب «السحر الكبير»، ثم قال ص١٦٠: وذكروا فيه شيئاً لا يجوز ذكرُها من جهة دينهم وعباداتهم.

وقال أيضاً في ص ١٦٠ : وقد كان لهم كلام يتكلمون به عليه لم أرَ لذكره وجهاً، إلى كل ساعة من النهار، يدخل البيت ثلاثة نفر يتكلمون بذلك الكلام، ومعنى ذلك الكلام أنه تقديس الشمس وتسبيحٌ لها ومدح وتعظيم ويسمونه صلاة الشمس.

وقال أيضاً في ص ١٦٠: وكانوا يعتقدون أن الآلهة تقربهم بعبادتهم لها إلى رب الكل، وإله الجميع الذي هو رب العالمين.

وقال أيضاً في ص١٦١: فإنهم عملوا هذه الأصنام من هذه الجواهر على صورة الكواكب، ثم عبدوها تعظيماً منهم للنيرَين المدبِّرَين والكواكب ومواضعها تعظيماً منه لها، قالوا: لا أن هذه الأصنام هي التي تقربنا إلى هذه الآلهة، تعالى الله عما يشركون.

وبعد هذا الكلام الواضح المصرح:

- بأنه لا يؤيدهم فيما ينقله عنهم، بل إنه يمهد بمعرفة أقوالهم لإبطالها، بإبطال الأصول التي اعتمدوا عليها.

- والمصرح كذلك بنقض أصولهم التي أقاموا عليها عقيدتهم.

فهل يتصور أنَّ أحداً يقف على هذا الكلام ثم يصرُّ على القول بأن الإمام الرازي عبد الكواكب، أو أنه كفر في هذا الكتاب، أو أنه كان يريد ترويج الكفر، فإنما يقول ذلك لتعصبه وعماه، ولضلالته لا لهداه.

الإيراد الثالث:

ادعى الخصم أنه لا يوجد في كتب الرازي الأخرى أي رد على عقيدة المشركين وعباد الكواكب، ولا على الصابئة.

الجواب:

هذا كلامُ رجل لم يطلع أبداً على كتب الرازي، ولا يدري ما طريقته في التأليف.

ونحن اختصاراً للكلام ننقل هاهنا بعض ما قرره الإمام الرازي في كتابه «نهاية العقول في دراية الأصول»، ليعرف أنه يبطل أقاويل الصابئة والمشركين.

قال الإمام الرازي وذلك في بابٍ عَقَدَهُ للردّ على أصناف الخارجين عن الإسلام، تكلم في **الفصل الأول** منه على الفلاسفة القائلين بأن الله فاعل موجِب، ونفوا عنه الاختيار، وقالوا: إنه علة موجبة تصدر عنه الأشياء بالفيض:

الفصل الثاني في الردّ على الصابئية:

اعلم أن الصابئية هم الذين يقولون: الأفلاك أحياء ناطقة، وهي المدبّرة للعالم السفلي، وهي المحدثة للأمور الحادثة فينا، ويجب علينا عبادتها، وهي تعبُدَ اللهَ تعالى، والله تعالى أجلّ من أن يكون معبودًا لنا.

وأنا لم أعرف كيفية مذهبهم في الباري تعالى أنه ـ على مذهبهم ـ موجب بالذات أو فاعل بالاختيار؟ لأني ما طالعتُ كتابًا معتمدًا من كتبهم، فإن اعتقدوا فيه تعالى كونه موجبًا بالذات: فحينئذ يكون مذهبُهم عينَ مذهب الفلاسفة، وإن اعتقدوا أنه تعالى فاعل باختيار ولكنه تعالى فوّض تدبيرَ هذا العالم إلى الأفلاك والكواكب؛ فحينئذ يظهر الفرق بينهم وبين الفلاسفة.

فأمّا شُبَهُهم على كون الأفلاك أحياءً ناطقة؛ فهي التي حكيناها عن الفلاسفة، واعترضنا عليها.

وأمّا شبههم على استناد هذه الحوادث إلى حركات الأفلاك والكواكب؛ فعلى هذا الوجه قالوا: الأمور الحادثة في عالمنا هذا مستندة إلى مبادئ... ـ وذكر شبهاتهم وأدلتهم ـ ثم قال:

والاعتراض عليه أن نقول: مدار هذه الشبهة على نفي الفاعل المختار، ونحن قد أثبتنا ذلك بحمد الله، وإذا ثبت ذلك فنقول: إن كل حادث إنما حدث في الوقت الذي حدث فيه؛ لأن الفاعل اختار إحداثَهُ فيه.

ثم تنزَّل معهم في مقام المناظرة والمباحثة وذلك بناء على التسليم بمذهبم وشرع في إبطال مقدماتهم ونتائجها على هذا المبنى، فقال:

ثم إن نزلنا عن هذا المقام وسلّمنا أن صدور هذه الحوادث عن الموجب القديم لا بدّ وأن يكون بواسطة تغيّر، ولكن لمَ قلتم: إن ذلك التغير لا بدّ وأن يكون في أحوال

جسمانية؟...إلخ، ولئن سلّمنا أنه لا بدّ من توسّط حركات جسمانية، ولكن لمَ قلتم: إنه لا بدّ من حركة مستديرة؟... وذكر معارضتهم ـ فيما يقررون ـ، ثم قال:

وأمّا الصابئية المعترفون بكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً فشبهتهم في استناد هذه الحوادث إلى الكواكب والأفلاك: أنّا لمّا شاهدنا الحوادث في عالمنا تختلف باختلاف أحوال الكواكب وتشكّلات الأفلاك، وما دار بدَوَرانِ غيرِه وجودًا وعدمًا لم يضف إلا إليه، فإذًا يجب إضافة هذه الحوادث إلى تلك التشكّلات.

وربما قالوا: إنّا نشاهد في العالم حوادثَ خسيسةً، فيستقبح العقل إضافتها إلى الله تعالى، مثل الحيوانات المؤذية والقذرة الخسيسة، ونرى الدنيا طافحة بالشرور والمحن والآفات، والعقل يقتضي تنزيهَ الله تعالى عن ذلك، فلا بدّ من إضافتها إلى الأجرام الفلكية.

فنقول: أمّا الحُجّة الأولى: فالدوران ممنوع، وبتقدير تسليمه؛ فإنه لا يدلّ على العِلّيّة، على ما مرّ تقريره في أول الكتاب.

وأمّا الثانية: فقد عرفت أن الكلام المبنيّ على الخسّة والشرف لا يُلتفت إليه في المباحث العلمية، ثم هو معارَضٌ بأنه سبحانه وتعالى إذا كان هو الفاعل لكل ما في العالم كان ذلك أعظم وأجلّ من أن لا يكون كذلك.

ويليق بنا أن نتكلم عَقيبَ هذا الفصل على عبدة الأصنام؛ (لأنه يشبه أن يكون أول مَن دعا إلى عبادة الأصنام) هم الصابئية.

الفصل الثالث في الردّ على عبدة الأصنام:

اعلم أن العلم الضروري حاصل بأن الخشبة التي ينحتها النجّار ويصوّرها ويضمّ بعضَ أجزائها إلى بعض يستحيل أن يكون هو الموجِدَ لذلك الشخص الذي صوّره ونحته، بل أن يكون موجدًا لسائر الخلائق ورازقًا لهم، وأن يكون محدِثًا للسماوات والأرضين، والعلم بفساد ذلك أجلى العلوم الضرورية، والجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اتفاقهم

على ما يُعلم فساده بالضرورة، فإذًا لا بدّ وأن يكون لعبدة الأصنام في ذلك تأويلاتٌ لا يُعلم فسادها بالضرورة، وهي ستة:

الأول: أن في الأزمنة السالفة كان أكثر الناس على مذهب الصابئية، وإنهم كانوا عبدة النجوم وأصحاب الطلّسمات، والطلّسم عبارةٌ عن تمزيج القوى الفعّالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية للتمكن من إظهار ما يخالف العادة، أو المنع مما يوافقها، وإذا كان كذلك فهم كانوا يترصّدون الأوقات التي تصلح لتركيب تلك الطلّسمات العظيمة النافعة، وربما لا يحصل مثل ذلك الوقت في ألف سنة أو أكثر إلا مرة واحدة، ثم يركّبون ذلك الطلّسم العظيم النفع وينتفعون به، فكانوا يأمرون الناس بتعظيم ذلك الطلّسم وخدمته، فصار ذلك سببًا لعبادة تلك الهياكل.

الثاني: أنهم لمّا كانوا يعبدون الكواكب، وكانوا يعتقدون فيها كونها أحياءً ناطقة عالمة، فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلاً مخصوصًا، وكانوا يعبدونه ويتقرّبون إليه لا على أن المعبود بالحقيقة هو ذلك الهيكل، بل الكواكب التي ذلك الهيكل هيكل له.

الثالث: أنهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالنبوّة، أو الولاية، فبعد موتهم اتخذوا صُوَرهم، ويقربون إليها ليكونوا شفعاء لهم عند الله تعالى.

الرابع: أنهم اتخذوا تلك الهياكل قِبْلة لصلواتهم، كما أن المسلمين لمّا سجدوا إلى جانب الكعبة فليس المسجود له هو الكعبة بل الله تعالى، لكن الكعبة قبلة الصلوات، فكذا الصنم كان قبلة صلواتهم.

الخامس: لعلهم كانوا مجسّمة ـ أو حُلولية ـ فاعتقدوا حلول الله تعالى، أو حلول صفة من صفاته في تلك الأصنام فيعبدونها لذلك.

السادس: لعلهم كانوا يتقرّبون إليها على سبيل التيمّن والتبرّك؛ لأن بعض مَن اعتقدوا فيه بالنبوة أمرهم بذلك.

فهذه هي الوجوه التي تحضرني في حمل عبادة العاقل للصنم، فأمّا البُلْه الناقصو العقل فلعلّ فيهم مَن كان يعتقد إلهيّتها، ولكن لا عبرة بهم، وإنما العبرة بقول الأذكياء من كل فريق، فإذا عرفت ذلك فنقول: أمّا مذهب الصابئية فقد أبطلناه، وأمّا مذهب الحلول والاتحاد والتجسّم فسيأتي إبطاله، فبطلت التأويلات الثلاثة.

وأمّا اتخاذهم تلك الأصنام قبلةً لصلواتهم، أو اتخاذُهم شفعاءَ لهم فقد بطل ذلك بإنكار صاحب الشريعة الحقّة ـ صلوات الله عليه ـ وذلك لمنعِهِ وزجره إيّاهم عن ذلك، فبطلت التأويلات بأسْرها، وبطل قول أصحاب الأصنام.

واعلم أنه لمّا كان مدار أمر الصابئية على رعاية أحوال النجوم لا جرم أفرطوا في تعظيم علم الهيئة والأحكام، [فـ] ـيجب علينا أن نتكلم عليها [عَقيبَ ذلك].

الفصل الرابع في الكلام على أصحاب علم الهيئة:

اعلم أن القَدْح في كليّة نوعٍ من الأنواع لا يمكن إلا بالقدح في المقدّمات التي تنبني عليها كلية ذلك النوع، فأمّا المقدمات التي تنبني عليها بعض مسائل ذلك النوع فإن القدح فيها لا يكون قدحًا في كلية ذلك النوع؛ لأنه لا يخلو نوعٌ من الأنواع عن ذلك، ومدار النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدّمتين: إحداهما عقلية، والأخرى حسّيّة:

أمّا العقلية، فهي أن حركات الأفلاك متصلة متشابهة يستحيل أن يعرض لها البطء والسرعة، أو الرجوع أو الانقطاع؛ لأنا لو جوّزنا شيئًا من ذلك، فحينئذ لا يمكننا القطع بأن شيئًا من ذلك لا يقع، وإذا لم يُمكنّا ذلك لم يمكنّا الاستدلال ببطء حركة الشمس في النصف الشمالي، وبسرعتها في النصف الجنوبي على أنها مركوزة في فلكٍ خارج المركز، أو في فلكِ تدويرٍ يكون نصف قطره مثل ما بين المركزين بتقدير إثبات الفلك الخارج المركز، ولا يمكننا أيضًا أن نستدلّ برجوع الكواكب المتحيزة واستقامتها على تداويرها، وهكذا القول في كل ما يثبتونه من الحواصل والمواثل والممثلات.

وإذا عرفت هذا فنقول: إن هذه المقدمة باطلة من وجهين:

الأول: أن اختصاص الأجرام الفلكية بالصفات التي لها ـ لو كان واجبًا ـ لكان ذلك الوجوب إمّا بجسميتها، أو لما يحلّ في جسميتها، أو لما يكون محلًّا لجسميتها، أو لما لا يكون حالًّا فيها ولا محلًّا لها، والأقسام الأربعة باطلة على ما سبق تقريره في مسألة الحدوث استدلالاً واعتراضًا وجوابًا، فإذًا يلزم أن لا يكون اختصاصُ الفلك بشيء من صفاته التي قد يخالفه فيها جسم آخر واجبًا، [و] إذا لم يكن ذلك واجبًا بطل هذا الأصل.

الثاني: أن نقول: عندكم أن لكل واحد من أفلاك الكواكب السبعة حركة خاصة من المغرب إلى المشرق، ولها مع ذلك حركة أخرى من المشرق إلى المغرب بسبب حركة الفلك الأعظم، فنقول: إن فلك زحل ـ مثلاً ـ حالما يكون متحركًا بذاته إلى جهة المشرق إمّا أن يكون في تلك الحالة أيضًا متحركًا بتحريك الفلك الأعظم إلى جهة المغرب، وإمّا أن لا يكون، والأول باطل؛ لأن التوجّه إلى جهةٍ انصرافٌ عن الجهة التي يضادّها، ولا يتقرّر في العقل أن يكون الجزءُ الواحد في حالة واحدة متوجّهًا إلى جهة، ويكون ـ هو بعينه في تلك الحالة ـ منصرفًا عنها، فإذًا حالما يكون متحركًا بذاته إلى المشرق لا يكون متحركًا بتحريك الفلك الأعظم إلى المغرب وبالعكس، فتكون حركات الأفلاك منقطعة، وذلك يبطل المقدمة المذكورة.

لا يقال: الحركة بالذات إلى جهة لا تنافي الحركة بسبب حركة المحلّ إلى جهة أخرى؛ فإن النملة التي على الدولاب الدائر يمكنها أن تتحرك على خلاف حركة الدولاب.

لأنا نقول: الذي ذكرتموه مثال يتطرّق إليه الاحتمال، فإن من المحتمل أن يقال: إن حال حركة النمل لا يكون الدولاب متحركًا بل واقفًا، وهذا ـ وإن كان بعيدًا ـ ولكنه لا يدفعه صريح العقل، وكم من مستبعَدٍ التزمتْهُ الفلاسفة لأجل الدليل، فإنهم لمّا اعتقدوا أنه لا بدّ وأن يوجد بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون ألزموا أنفسهم ما إذا رمينا الخردلة إلى فوق وقدّرنا أن جبلاً كان ينزل من الهواء فوصل إلى تلك الخردلة حالَ انتهاء حركتها،

فإنْ وجب سكون الخردلة؛ لزم من سكونها سكون الجبل في الهواء، وذلك مستبعد جدًّا، فعند ذلك التزموا هذا الشنيع لقيام الدلالة عليه.

وأمّا الذي ذكرناه من أن الجسم الواحد في الزمان الواحد يستحيل أن يكون متحركًا إلى جهة وإلى ضدّ تلك الجهة، فهذه المقدمة لا تختلف عند العقل بأن تكون إحدى الحركتين ذاتيّة والأخرى عَرَضية؛ لأن المعقول من الحركة إلى جهتين متضادّتين حصول المتحرك دفعة واحدة في تَيْنك الجهتين دفعة واحدة، وذلك محال سواء كان الحصولان بالذات، أو بالعَرَض، أو أحدهما بالذات والآخر بالعَرَض، وإذا كان كذلك ثبت أن ما ذكرناه لا يصير معارضًا بالمثال الذي ذكرتموه.

ثم إن نزلنا عن مقام الاستدلال على فساد قولكم، ولكن ما دليلكم على صحة قولكم؟ وقد احتجّوا عليه بأمرين.... وذكر الإمام الرازي حجتهم على ذلك وردَّ عليها وفندها وأبطلها، ثم قال: فقد ظهر ضعف دليلهم على إثبات هذه المقدمة.

أمّا المقدمة الثانية، وهي اعتبار الرصد، وحاصلها يرجع إلى الاعتماد على إبصار شخص واحد، فأمّا الاعتماد على الإبصار فإنه لا يفيد اليقين، لكثرة ما يعرض للبصير من الغلط، والاعتماد أيضًا على خبر الواحد لا يفيد إلا الظن الضعيف، ولذلك ترى الاختلاف الشديد بين أصحاب الأرصاد، فالمتقدّمون اتفقوا على أنه لا حركة لأَوج الشمس، والمتأخّرون أثبتوا له حركة، وكذا المتقدّمون زعموا أن فلك البروج يقطع الدرجة الواحدة في مئة سنة، والمتأخرون زعموا أنه يقطعها في ست وستين سنة، واختلفت أقوالهم في مقدار ميل مُعدَّل النهار عن فلك البروج حتى إنه لم يتفق منهم اثنان على قول واحد! وهكذا القول في سائر المقدمات الرصدية، ومع هذه الاختلافات كيف يبقى التعويل على الرصد؟

ولمّا ظهر ضعف هاتين المقدمتين، ثم وجدنا علم الهيئة ـ عند تتبّع مسائله ـ مبنيًّا عليهما: علمْنا ضعف ذلك العلم عن إفادة اليقين.

وأمّا الذي يفتخر به أصحاب علم الهيئة من أن مباحثهم مبرهنة بالبراهين الهندسية؛ فهو كذب وزور وبهتان، فإنه لا يتمشّى شيء من مسائلهم إلا بالبناء على المقدّمتين المذكورتين، وليس يتبرهن واحد منهما بالهندسة! بلى إنهم بعد بنائهم أصولهم على هاتين المقدّمتين يستخرجون مقادير سير الكواكب في المُدَد المضبوطة بالطرق الهندسية، وهبْ أنهم يصحّحون بعض مقدّمات هذه المسائل بالهندسة، ولكن لا نزاع في أنها لا تفي بتلك المطالب إلا مع اعتبار المقدمتين المذكورتين، وإذا توجّه الطعن في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل كان ذلك كافيًا في الطعن والإبطال، والله الموفق.

الفصل الخامس في الردّ على أصحاب الأحكام:

اعلم أن الأذكياء منهم قطعوا بأنه لا يمكن إثبات مباحث هذا العلم بالأدلة اليقينية، مثلاً من حاول إقامة الدلالة اليقينية على أن الدرجة الثالثة من الثور شرفٌ للقمر، والدرجة الحادية والعشرين من الميزان شرف لزُحل، وكذا القول في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات وأربابها والاثني عشريّات كان ذلك من أول الدليل على جهله بحقيقة الدليل، ولكنهم زعموا أنه علم مبني على التجربة والوحي، وإذا كان هذا مذهب المحقّقين منهم وجب علينا صرف العناية إلى ما يمكن أن يقال له وعليه، وقد كنتُ برهةً من الدهر أقول: إن البرهان قد دلّ على فساد هذه التجربة فلا يمكن المصير إليها.

بيانه: أنّا إذا رأينا حادثًا حدث عند حلول كوكب في برج، فالمقتضي لذلك الحادث: إمّا أن يكون هو ذلك الكوكب، أو ذلك البرج، أو مجموعهما، أو شيئاً آخر.

فإن كان **الأول**: وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك الكوكب، وأن لا يتوقّف على حلوله في ذلك البرج، ولكن التالي باطل فالمقدّم مثله، وإن كان **الثاني**، فإذا كان مقتضى ذلك البرج مخالفًا لمقتضى البرج الآخر؛ وجب أن يكون أحد البرجين مخالفًا لماهيّة البرج الآخر..... ـ وأكمل الإمام الرازي بيان تفصيل الرد عليهم، وأبطل كلامهم الذي زعموه ـ، إلى أن قال:

فالحاصل أن تصحيح هذه التجربة لا يمكن إلا مع القول بكون الفلك مركّبًا، وذلك يبطل علم الهيئة الذي هو أصل لعلم الأحكام.

ولمّا أوردتُ ذلك على بعضهم قال: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه يختلف أفعال الكواكب السيّارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت المختلفة الطبائع؟ فقلتُ له: لو كان الأمر على ما ذكرتَ لوجب أن يختلف بيوت الكواكب وأشرافها وحدودها عند حركة الثوابت بحركة فلكها، حتى إنها تتقدّم في كل مئة سنة ـ على رأي المتقدمين، أو في كل ستة وستين سنة على رأي المتأخرين ـ درجة واحدة، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن شرف القمر كما أنه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور، فكذلك عند الذين كانوا قبلنا بألفَيْ سنة، فانقطع ولم يُجب عنه بشيء.

واستأنف الإمام الرازي مناقشاً كلامه نفسَه، معيداً النظر فيه، مما يدل دلالة عالية على علوّ كعبه في النظر والاستدلال وعلى طلبه الحق، لا بطريق المغالطة بل بالطرق الصحيحة، فلم يكُن يبحث كغيره عن إلزام الخصوم بأي طريقٍ كان بالحق أو بالباطل، ثم قال الإمام الرازي:

ثم إن سلّمنا أنه لم يوجد ما يدلّ على فساد هذه التجربة، ولكن التجربة لا تفي بتصحيح هذا العلم، وبيانه من وجهين:

الأول: أن هاهنا أمورًا لا تتكرّر إلا في أعمار متطاولة، مثل الأدوار والألوف التي زعم أبو معشر أنها هي الأصل في هذا العلم، ومثل مماسّة جِرْم زُحل الكرة المكوكبة، بل مثل انطباق معدل النهار على فلك البروج، فإنهم يزعمون أن ذلك يقتضي إحاطة الماء بالأرض من كل الجوانب، مع أن هذا المعنى لا يوجد إلا في ألوفِ ألوفٍ من السنين، فكيف يصحّ ذلك وأمثاله بالتجربة؟

الثاني: أنّا إذا رأينا حادثًا حدث عند حلول كوكبٍ في برجٍ ففي الفلك كواكبُ لا

يُحصي عددها إلا الله، فكيف يُعلَمُ أن المؤثر في ذلك الحادث حلول ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره؟

وبتقدير ذلك؛ فلعلّه قد وجد أيضًا ما يدفعه عن تأثيره: إمّا في الحال، أو في الماضي، أو في المستقبل، وبتقدير ذلك فلعلّ المادة الأرضية لم تكن مستعدّة لقبول تلك الصورة، وحدوث الشيء كما يتوقف على حضور الفاعل [يتوقّف أيضًا على حضور القابل]، فإذا وقع الشك في هذه الأمور بطل القولُ بالأحكام، وهذا الإشكال قد عوّلت الفلاسفةُ عليها في إبطال أحكام النجوم، وهو إنما يصحّ للقدح في قول مَن يطلب القطع منها، أمّا مَن يكتفي بالظن فلا يضرّه هذا الإشكال.

فإن قيل: ما الدليل على فساد قول مَن قال: إن الله تعالى خلق هذه الأفلاك والكواكب وأعطاها قُدَرًا يتمكّنون بها من إيجاد الأجسام والتصرف في هذا العالم، أو خلق فيها خواصَّ، تلك الخواصُّ تقتضي وجود الأجسام وغيرها؟

قلنا: أمّا نحن فنبطل ذلك بما ثبت من أقدار الله تعالى على كلِّ الممكنات، ثم نبيّن أن كلَّ ما كان مقدور الله تعالى استحال وقوعُه بغيره، على ما سيأتي تقريره، فحينئذ يحصل القطع باستناد كل هذه الأشياء إلى الله تعالى.

ثم قام ببيان طرق المعتزلة بالرد على هؤلاء.انتهى كلام الإمام الرازي.

وهذه الطرق من الاستقصاء في البحث وتحري الحق، في الإثبات والرد على الخصوم لا نجد عُشْرَ معشارِها ـ كما هو معلوم ـ عند المجسمة الذين يخالفون الإمام الرازي، ويُنسبون كذباً إلى السلف الصالح، فإنهم يبالغون في الإلزام بالحق وبالباطل، بل لا يتورّعون عن الكذب على خصومهم، والتلبيس عليهم وهم يعلمون أنهم لا يقولون ذلك! فأيُّ عاقل يقايس بين الطريقتين لا يتردد في معرفة المُحِقِّ في الطريقة والمنهج، وبين المبطل فيهما.

وما نقلناه عن الإمام الرازي قليل مما ذكره في الرد على هؤلاء، كما تجد كلامه منثوراً

في كتبه المختلفة، ويزداد عجبي من هؤلاء الذين يتساءلون: هل قام الرازي بالرد عليهم، أو أنه تصدى لإبطال معتقداتهم؟ فهذا التساؤل يبين أنهم لم يكلّفوا أنفسهم أبداً بتصفُّح كتب الرازي لِيَرَوا بأعيُنِهم بطلانَ ما ينسبونه إليه، وإلى غيره من أهل السنة، ولو كان قصدهم الحق، لفعلوا ذلك، ولكن مبلغُ قصدِهم نصرة شيخهم ولو بالباطل، وسوف يزداد ما نظهره من الأدلة المتوالية على ذلك شيئاً فشيئاً، حتى يتبين لهم ما نقول.

وبما نقلناه يكون قد تبين أنه قام بالرد على كلام الصابئة والمشركين وغيرهم من أصحاب الأحكام والفلاسفة، فلا يحلُّ لأحد أن يزعم أنه لم يردَّ عليهم، أو أنه قائل بقولهم.

الإيراد الرابع:

ومجموع هذا الإيراد يتألف مما أثاره متسائلٌ تيميٌّ من شُبُهاتٍ تدل على قصور فهمِه لجوابنا السابق، ونلخصها مع الجواب عنها في النقاط التالية:

١ـ زعم أن قولنا: إنَّ التحقيق أن هاروت وماروت ملكان، باطل، وقال: إن في ذلك نزاعاً.

الجواب:

هذا المجيب يبدو أنه لا يفهم ما يقال له، فإن قولنا: إن التحقيق هو أنهما ملكان، يتضمن الإشارة ـ كما هو معلوم ـ إلى وجود خلاف في ذلك، ولكنا بنينا على هذا الوجه اللائق بنظم القرآن وهو المختار عند كثير من المفسرين.

٢ـ زعم أن هاروت وماروت كانا ينفّران عن السحر، أما الرازي فلم ينفِّر ولم يتبرَّأ منه ولم يُبطله.

الجواب:

هذا القول غير صحيح، فقد تبين أن الإمام الرازي قد نفَّر من السحر والشرك وعبادة

الصابئة تنفيراً شديداً، وقد قام بالردّ عليهم في كتبه، ومنها الكتاب المنسوب إليه كما بيناه في عدة مواضع، حتى وإن لم يكن قصده في هذا الكتاب استقصاءَ الرد عليهم، بل كان غايته ـ كما قرّره في المقدمة ـ جمع ما وصل إليه من أقوالهم، ومع ذلك فقد بَيَّنَ تهافتهم في أصولهم التي اعتمدوا عليها، وأظهر مخالفَتَهُم لدين الإسلام في شِرْكهم وعبادتهم الكواكب.

٣ـ إذا كان الملكان فتنة للناس بحسب أمر الله تعالى لهما، فهل أمر الله تعالى الرازي بفتنة الناس حتى يُبين لهم السحر!

الجواب:

إن الله تعالى كلَّفَ العلماء عند انتشار الفتن والشبهات أن يقوموا بردّها، وذلك لا يتأتى إلا بعد بيانها، وهو ما قام به الملكان هاروت وماروت، وما قام به الأعلام مثل الغزالي في ردّه على الفلاسفة، وما قام به الرازيُّ في ردّه على المجسمة والصابئة والفلاسفة وغيرهم.

واعلم أن مجرد كلام العلماء إنما هو فتنة للناس من حيث إن الله تعالى كلف الناس بتحرّي الحق والصدق، وطريق ذلك لأكثرهم هو تتبع كلام العلماء، ومحاولة الاستعانة بهم في الاسترشاد، والتعلم والعلم. والفتنة البلاء، فإنَّ الفتنة ما يظهر به حال الشيء في الخير والشرِّ: و أنبياء الله تعالى ورسله فتنةٌ لمن أُرسلوا إليهم ليَبْلُوَهم أيّهم أحسنُ عملاً.

٤ـ السحر كله ضرر لا نفع فيه.

فقال: إذاً إن منطوق الآية ـ أيها (الأصولي) ـ يقول إن السحر كله مضرة؛ تعلُّمه والعمل به على حد سواء فقال تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾[البقرة: ١٠٢].

فمنطوق الآية أن تعلّم السحر ضرر ولا منفعة فيه، فتأمل!

الجواب:

إنما تدل الآية ـ إن دلت ـ على أن العمل بالسحر مضرة لا منفعة فيه في الآخرة،

ولا تدل ـ على سبيل القطع ـ أن مطلق العلم به مضرة كذلك، فإنه على القول بأن هاروت وماروت ملكان فإنهما كانا يعلّمان السحر، ولكنهما كانا يحُضّان الناس على عدم العمل به، ولكن بعض الناس كانوا يتعلمون منهما ويعملون به، فهؤلاء هم الذين يتعلمون ما يضرهم في الدنيا لعملهم به واتباعهم إياه، لا لحذرهم منه، ونفرتهم عنه، ولا ينفعهم في الآخرة، ما عملوه واتبعوه.

بل إن المتأمل في الآية ليعرف أن معرفة قدرٍ من السحر أي: تصور أحكامه ومعرفة بعض ما يدعيه السحرة ـ لا بدَّ ـ لازمٌ لمن يريد التفريق بين معجزات الأنبياء وغيرهم، وما كان كذلك لا يقال عليه: إنه كله باطل غير مفيد.

قال البيضاوي: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾الضمير لما دل عليه ﴿مِنْ أَحَدٍ﴾. ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾ أي: من السحر ما يكون سبب تفريقهما ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ لأنه وغيره من الأسباب غير مؤثرة بالذات، بل بأمره تعالى وجعله. قُرِئَ ﴿بضارّي﴾على الإضافة إلى أحد، وجعل الجار جزء منه والفصل بالظرف ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ﴾لأنهم يقصدون به العمل، أو لأن العلم يجر إلى العمل غالباً ﴿وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ إذ مجرد العلم به غير مقصود ولا نافع في الدارين.

وقال الجصاص في «أحكام القرآن»: وقَوْلُهُمَا : ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ يدلُّ على أنّ عملَ السّحر كُفر؛ لأنّهما يُعلّمانِه إياه لئلّا يعمل به؛ لأنهما علّماه ما السّحر؟ وكيف الاحتيالُ؟ لِيتجنّبهُ، ولئلا يتموَّه على النّاسِ أنّه من جنس آياتِ الأنبياء صلواتُ الله عليهم فيبطلَ الاستدلال بها.

فهذا يُفهم منه أن الضرر إنما هو في العمل بالسحر لا في مجرد علمه.

وقال الإمام الرازي في «تفسيره» بعد أن ذكر قول من قال: بل المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلّمون الناس السحر، وليس نفس السحر كفراً، وسأل سؤالاً بناءً على

قولهم: فإن قيل: هذا مشكل؛ لأن الله تعالى أخبر في آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر، فلو كان تعليم السحر كفراً لزم تكفيرُ الملكين، وإنه غير جائز لِما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون، وأيضاً فلأنكم قد دللتم على أنه ليس كل ما يسمى سحراً فهو كفر.

قلنا: اللفظ المشترك لا يكون عامّاً في جميع مسمياته، فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر، وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها في إظهار المعجزات وخوارق العادات، فهذا السحر كفر، والشياطين إنما كفروا لإتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام.

وأما الملكان فلا نسلم أنهما علّما هذا النوع من السحر، بل لعلهم يعلمان سائر الأنواع على ما قال تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾. وأيضاً فبتقدير أن يقال: إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفراً إذا قصد المعلم أن يعتقد حقيته وكونه صواباً، فأما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفراً، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزاً عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الأشياء فظهر الفرق.

مبحث: هل كتاب السر المكتوم للإمام الرازي أم لا

قال حاجي خليفة في «كشف الظنون»: «السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم»، للإمام فخر الدين محمود بن عمر الرازي المتوفى: سنة ٦٠٦ ست وستمائة، قيل: إنه مختلق عليه فلم يصح أنه له، وقد رأيت في الكتاب أنه للحَرَالِّي أبي الحسن علي ابن أحمد المغربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ، والله ـ سبحانه وتعالى ـ أعلم، قال الذهبي في «الميزان»: إن له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح، قال التاج السبكي في «هامشه»: هذا الكتاب المسمى بـ «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، فلم يصح أنه له، وقيل: إنه مختلق وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر فليتأمله من يحسن السحر. انتهى.

وعليه رد للشيخ زين الدين سريجا بن محمد الملطي، المتوفى سنة ٧٨٨ ثمان وثمانين وسبعمائة، وسماه: «انقضاض البازي في انفضاض الرازي».

ورجح الدكتور الزركان أن الكتاب للرازي، فقد أحال عليه في بعض كتبه، وهذا ما يظهر لي كذلك، فقد عزا الإمام الرازيُّ لكتاب «السر المكتوم» في موضعين اطلعتُ عليهما:

الأول: في «شرح الإشارات والتنبيهات»، في الفصل الثلاثين من النمط العاشر في أسرار الآيات، حيث قال في الجزء الثاني ص٦٦٤ من الطبعة الإيرانية المحققة بعناية د. علي رضا نجف زاده. وتجده في الطبعة القديمة بعنوان «شرحا الإشارات والتنبيهات» الأول للرازي والثاني لنصير الدين الطوسي (٢/ ١٤٣): واعلم أن القوى الفلكية لا تؤثر في الخوارق إلا عند انضمام القوى العنصرية القابلة والقوى النفسانية الأرضية الفاعلة، وهذا هو الطلسمات، فهذا ما أورده هاهنا، وشرحناه نحن. ثم ارجع إلى «السر المكتوم» إن كنت راغباً في التحقيق، فقد ظهر إمكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه الثلاثة.

والموضع الثاني: تجده في «شرح عيون الحكمة» (٢/ ١٩٤) بتحقيق د. أحمد حجازي السقا فقد قال في صدد بيان شرح ما قاله ابن سينا من أن الأجرام السماوية مؤثرة في هذا العالم بناء على تخصيص القوابل وهذا لا يكون إلا بسبب الحركة الدائمة الدورية: وتمام تقرير هذا الوجه مشهور في الحكمة، ومذكور بالاستقصاء في «السر المكتوم».

وقد ذكر الزركان في كتابه عن الإمام الرازي أن العلماء اختلفوا في نسبة الكتاب للرازي على أقوال:

الأول: منهم من قال: إنه له كابن تيمية وابن خلكان، والذهبي، والشهرزوري والصفدي وطاش كُبري زاده.

الثاني: من العلماء من تردد كابن خلدون وحاجي خليفة والزبيدي.

الثالث: من العلماء من يقطع بأن الكتاب ليس له كصاحب «تحفة الإرشاد»، وصاحب «الفوائد البهية»، والسبكي وكلامه في «الطبقات الكبرى» معروف.

خاتمة:

أخيراً نقول:

إن ابن تيمية قد جزم بأن الإمام الرازي قد أشرك وعبد الكواكب[١]، واستدل

---

(١) انظر ما قاله ابن تيمية في حق الرازي مثلًا في «درء التعارض»: إن قول الخليل: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ ـ سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي، أو غير ذلك ـ ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكره الناس، لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ولا من مقالات غيرهم، بل قوم إبراهيم ﷺ كانوا يتخذونها أرباباً؛ يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها، والدعوة لها والسجود والقرابين وغير ذلك، وهو دين المشركين الذين صنف الرازي كتابه على طريقتهم، وسماه «السر المكتوم في دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم»، وهذا دين المشركين من الصابئين كالكشدانيين والكنعانيين واليونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين وكلامه معروف في السحر الطبيعي والسحر الروحاني.
فهو يتهمه هنا بأنه يشايع هؤلاء السحرة الكفار بالله تعالى المشركين به، وأنه على طريقتهم، معتقد بذلك.
ويزيد ذلك بياناً ما قاله ابن تيمية في «الرد على تأسيس التقديس»: وأما قول الرازي: وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الإله، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الإله والملائكة، فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة.
فالكلام على هذا من وجوه:
أحدها: أنه من العجب أن يذكر عن أبي معشر ما يذمّ به عبادة الأوثان، وهو الذي اتخذ أبا معشر أحد الأئمة الذين اقتدى بهم في الأمر بعبادة الأوثان لما ارتد عن دين الإسلام وأمر بالإشراك بالله تعالى وعبادة الشمس والقمر والكواكب والأوثان في كتابه الذي سماه «السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم»، وقد قيل: إنه صنفه لأم الملك علاء الدين ابن محمد أبي بكر ابن جلال الدين هو أنها أعطته عليه ألف دينار، وكان مقصودها ما فيه من السحر والعجائب والتوصل بذلك إلى الرئاسة وغيرها من المآرب، وقد ذكر فيه عن أبي معشر أنه عبد القمر، وأن في عبادته ومناجاته من الأسرار والفوائد ما ذكر، فمن تكون هذه حاله في الشرك وعبادة الأوثان كيف يصلح أن يذم أهل التوحيد الذين يعبدون =

على ذلك بما أودعه في كتاب «السر المكتوم»، وقد قمنا ببيان بعض عبارات الإمام الرازي في ذلك الكتاب، ورأينا كيف قام ببيان مخالفته أصولهم للإسلام، وبين كيفية الرد عليهم بنقض أصول ما قرّروه في الكتاب نفسه، وإن لم يكن مقصوده الرد عليهم، بل كان مقصوده فيه جمع ما وصل إليه وما عثر عليه من كلامهم، وكذلك قام بالردّ على أصولهم التي تعلقوا بها في كتبه الكلامية، فلم يبق بعد ذلك عُلقة لمتعلقٍ في الافتراء على الإمام الرازي بأنه كفر وأشرك وارتدّ وعبد الكواكب!

ومن عجيب ما اتهم به ابنُ تيمية الإمامَ فخر الدين الرازي ما ذكره في قوله في «مجموع الفتاوي»:وكان بعض المشايخ يقول : هولاكو ـ ملك التّرك التّتار الّذي قهر الخليفة بالعراق وقتل ببغداد مقتلةً عظيمةً جدًّا يقال: قتل منهم ألف ألفٍ، وكذلك قتل بحلب دار الملك حينئذٍ كان بعض الشّيوخ يقول هو ـ للمسلمين بمنزلة بخت نصّر لبني إسرائيل . وكان من أسباب دخول هؤلاء ديار المسلمين ظهور الإلحاد والنّفاق والبدع حتّى إنّه صنّف الرازي كتابًا في عبادة الكواكب والأصنام وعمل السّحر سمّاه «السّرّ

= الله تعالى لا يشركون به شيئاً ولم يعبدوا لا شمساً ولا قمراً ولا كوكباً ولا وثناً، بل يرون الجهاد لهؤلاء المشركين الذين **ارتد إليهم أبو معشر والرازي وغيرهما مدة، وإن كانوا قد رجعوا عن هذه الردة إلى الإسلام**؛ فإن سرائرهم عند الله، لكن لا نزاع بين المسلمين أن الأمر بالشرك كفر وردة إذا كان من مسلم، وأن مدحه والثناء عليه والترغيب فيه كفر وردة إذا كان من مسلم، فأهل التوحيد وإخلاص الدين لله تعالى وحده الذين يرون جهاد هؤلاء المشركين ومن ارتد إليهم من أعظم الواجبات وأكبر القربات، كيف يصلح أن يعيبهم بعض المرتدين إلى المشركين بأنهم يوافقون المشركين على أصل الشرك.

وابن تيمية هنا يتهم الإمام الرازي بأنه ارتد وكفر وأشرك مدة، ثم تاب ورجع إلى الإسلام بعد ذلك، ولا يملك ابن تيمية دليلاً على كفر الرازي وارتداده كما يقول، كما لا يملك دليلاً على أنه تاب بعد كفره، فكلا التهمتين من باب الكذب الصريح، أو التعصب القبيح.

ويكرر اتهامه بالكفر والشرك والتعمد في مخالفة الشريعة وكلام رسول الله عليه الصلاة والسلام، وسيأتي نقل بعض كلامه.

وكلام ابن تيمية في اتهام الرازي بالكفر والشرك والارتداد كثير اقتصرنا منه على ما فيه كفاية.

المكتوم في السّحر ومخاطبة النّجوم»، ويقال : إنّه صنّفه لأمّ السّلطان علاء الدّين محمّد ابن لكش بن جلال الدّين خوارزم شاه، وكان من أعظم ملوك الأرض، وكان للرازي به اتّصالٌ قويٌّ حتّى إنّه وصّى إليه على أولاده، وصنّف له كتابًا سمّاه «الرّسالة العلائيّة في الاختيارات السّماويّة» . وهذه الاختيارات لأهل الضّلال بدل الاستخارة الّتي علّمها النّبيّ ﷺ المسلمين.

وقد قام بعض أصحابنا وهو الدكتور سامح يوسف بالبحث عن كتاب «الاختيارات العلائية» للإمام الرازي، وقد ألفه بالفارسية، وترجم منه بعض الفقرات المتعلقة بالسحر وبموقف الرازي من العمل به، وقد قام بنشر مقالة حول هذه المسألة ننشر منها ما يتعلق بهذا الأمر لكي يزداد الأمر وضوحاً.

قال د. سامح يوسف: الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فالذبُّ عن العلماء الربانيين من أفضل القربات، وكان الإمام الرازي من أكابر العلماء الذين عرف المسلمون قدرهم جيلاً بعد جيل، أما في زماننا فتطاول عليه أصاغر المبتدعة ممن لا يقرؤون ولا يفقهون إلا قليلاً، وكانت مسألة تصنيف «السر المكتوم» مما كثر فيه الكلام واستفاض، فوجب بيان الحق فيها والذب عن هذا الإمام، فتكلم عن ذلك شيخنا سعيد فودة ـ أدام الله أيامه ـ في شرحه لـ «أساس التقديس»، ونقل أخي عثمان النابلسي ـ حفظه الله ـ نقولاً واضحة عن الرازي في مسألة السحر وموقفه منها؛ مما كتبه الرازي في «التفسير الكبير» وفي «المطالب العالية» وفي «السر المكتوم» نفسه، ونقل أخي ورفيقي أشرف سهيل وفقه الله كلام الإمام القرافي في المسألة، وما قالوه كاف شاف في المسألة.

ثم وقفت على نصين في غاية النفاسة لم يقف عليهما أحدٌ من العصريين بعد، وهذان النصّان من كتابين مخطوطين كتبهما الإمام الرازي بالفارسية، لغةِ أهل البلدان الشرقية في ذلك الزمان كخوارزم وهراة وطوس وغيرها من تلك البلدان!

وقد ساعدني في ترجمة هذه النصوص إلى العربية أخي الفاضل الأستاذ محمد عبد الرحيم الحنفي الأشعري المتخصص في اللغة الفارسية وعلومها، وأُهدي هذين النصين لشيخنا سعيد فودة ـ حفظه الله ـ ولكل تلاميذه، فإليكم سادتي:

النص الأول: من كتاب «جامع العلوم الستيني»، وهو كتاب مفيد جليل تكلم فيه الإمام عن العلوم التي يتداولها أهل عصره، ولما تكلم عن الطلاسم وذَكَرَ ما يفعله أهلها في دعوتهم الكواكب كوكباً كوكباً بطلّسم خاصٍّ بكل كوكب منها، لما انتهى مما يقوله هؤلاء قال رحمه الله:

أما في ديننا وشريعتنا شريعة الإسلام فهذا حرام، بل كل من يفعل هذه الأفعال كافر وفي عداد المرتدين، ولولا أن بعض الناس سمعوا باسم هذا النوع لما أوردناه في هذا الكتاب، لكن ذكرنا نبذة منه على وجه النصيحة والتنبيه لئلا يفعله الناس؛ فهو ـ وإن تحصّل منه مقصود دنيوي ـ مفسدٌ للدين والإسلام، نعوذ بالله من بيع الآخرة بالدنيا. اهـ.

فهو إذن يتكلم في هذه الأشياء على سبيل المباحثة والبيان لا على سبيل الاعتقاد والإقرار؛ كمن يجمع كلام أهل البدعة في مسألة ما ليقف على حقيقة أقوالهم لا ليتبنى أقوالهم، وهذا واضح جلي لكن زاده الإمام وضوحاً بهذا النقل الذي قدمناه.

النص الثاني: من كتاب «الاختيارات العلائية في الاختبارات السمائية»:

قال الإمام الرازي في مقدمة «الاختيارات العلائية في الاختبارات السمائية»:

ينبغي أن تعلم أن النظر في النجوم على ستة أوجه:

الأول: النظر في هذه الأجرام لتدلّ على الخالق عزّ اسمُه وحياتِه وعلمِه وقدرتِه، وهذا عين الإيمان، بل أعلى درجات الإيمان؛ لأن إبراهيم عليه السلام نظر في النجوم والقمر والشمس، فاستدل بهذا النظر على وجود الباري سبحانه وتعالى.

الثاني: النظر في حركاتها لتحديد أوقات الصلاة والصيام والزكاة والحج وسمت القبلة، والنظر في النجوم على هذا الوجه واجب.

الثالث: النظر في مقاديرها وأجرامها وأبعادها ودوراتها كما في علم الهيئة، والنظر في النجوم على هذا الوجه مندوبٌ إليه لفهم آثار حكمة الله.

الرابع: اعتقاد أن النجوم غير مؤثرة أبداً في العالم بالطبع، لكن أجرى الله تعالى العادة أن طلوع الشمس سبب ضياء العالم وغروبها سبب ظلمته، والقرب منها سبب حرارة الهواء والابتعاد عنها سبب برودته، ومثل هذا النظر في هذه النجوم كأسباب للسعادة والنحوسة من طريق العادة لا من طريق الطبع، واتفق جملة المحققين والمتكلمين على أن علم النجوم على هذا الوجه ليس بكفر ولا ضلالة.

الخامس: اعتقاد أن النجوم مؤثرة في العالم بالطبع، وهذا الاعتقاد خطأ، ولكنه ليس بِكُفر.

السادس: اعتقاد أن النجوم مدبرة للعالم وعبادتها، وهذا كفر صريح.

وبسبب هذا التفصيل أوردنا في هذا الكتاب ما يحدُثُ بالنظر فيه منفعة ولا يضر الاعتقاد. انتهى كلامه.

فها هو الإمام يبين المسألة بجلاء ما يحل منها وما يحرم، ويؤكد حرصه على حدوث النفع مع صون الاعتقاد من الضرر[١].

ولك أن تقارن بين ما ينسبه ابن تيمية للرازي، وبين ما يقرره الرازي في كتابه المذكور. لترى أن هناك خللاً عظيماً وظلماً وحيفاً وقع على الإمام الرازي.

---

(١) يمكن الرجوع للمقال الأصلي للدكتور سامح يوسف المنشور في منتدى الأصلين على الشبكة الدولية للمعلومات على الرابط التالي:

http://www.aslein.net/archive/index.php/t-17104.html

وبهذا يتبين لنا أن في كلام ابن تيمية قدراً لا بأس به من عدم الموضوعية والإنصاف في اتهامه للإمام الرازي بما اتهمه به.

ويحق لنا أن نستغرب تماماً من جرأة ابن تيمية على نسبة ما نسبه للإمام الرازي، ونحن نرى كلامه في الكتاب الذي يحيل إليه على خلاف ذلك، والأمر واضح لا يحوج المنصف إلى زيادة كلام، أما المتعصب فلا ينفع معه الكلام زاد أو نقص.

ونحن نشير إلى أن الإمام الرازي ـ رحمه الله تعالى ـ كان منذ صغره عاملاً بالعلم الديني يخدم عقيدة الإسلام، ووالده كان من قبله إماماً عظيماً من أئمة الإسلام، وقد ذكرنا ترجمته في مقالة خاصة عن الإمام الرازي، وقد يعترض على الإمام الرازي أنه ألف في هذا الفن أعني السحر كتاباً خاصاً أو أكثر، ولكنه بيّن طريقته في التأليف وهي تعتمد على الاستقصاء في معرفة الأقوال من أهلها، والمبالغة في الحرص على تقريرها كما يريد أصحابها، ليتمكن من الرد عليهم بحكم وقوة، فإن الرد عليهم إذا بُني على جهل بأصولهم أو عدم معرفة تامة بها؛ كان ذلك أكبر مُعينٍ لهم في الترويج لأقوالهم وتشكيكِ الناس بالردود التي يوجهها عليهم المخالفون.

ولذلك؛ فإن الإمام الرازي قال في آخر بحثه في النبوة في «المطالب العالية» (٨/ ١٣٧): وهذا آخر الكلام في هذا الباب، ويتلوه الكلام في السحر، ليحصل الفرق بين المعجز والسحر والنبي والساحر.

إذن فهو يتخذ من من تفصيله لأبواب السحر وأنواعه طريقاً للتمييز بين النبوة والسحر، وهذا من المقاصد المهمة في الدين، لا يُنكره منكر، فإذا أمكن للإمام الرازي أن يبين الأصول الكلية التي ينبني عليها السحر، وأهم القواعد التي يعتمدها السحرة، ثم ردَّ عليها، تمَّ له المراد، وكشف عن حقيقة الأمر المطلوب الذي هو نصرة للدين، ولذلك فإنه لما قال في «المطالب العالية» (٨/ ١٤٦): بعد أن بينا أنواع السحر وأقسامه والأصول التي

يبنى عليها: واعلم أن شيئاً من هذه الأقسام لا يتم ولا يكمل إلا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم، ولو قدر الساحر على أن يجمع أنواعاً كثيرة منها كان أقوى وأكمل فيما يروم.

فإنه قد قام ببيان بطلان ما اعتمدوه من هذه الأصول في كتاب «السحر المكتوم» ـ كما نقلنا عنه سابقاً ـ وبذلك ينكشف لطالب العلم الحريص على الإنصاف طريقة الإمام الرازي ومنهجه في المعارف، ويجد الجواب المقنع للسبب الذي دفع الإمام الرازي إلى الكتابة في هذا العلم.

والطريقة التي يتبعها الرازي في بيان أصول السحر وأقسامه في «المطالب العالية» قريبة جداً من الموجود في السر المكتوم، إلا أنه يقتصر في «المطالب» على الأصول الكلية دون الخوض في تفاصيلِ كثيرٍ من الأعمال الجزئية التي ذكرها في «السر المكتوم»، ومن المعلوم أن الرازي توفي رحمه الله قبل أن يكمل كتابه «المطالب العالية»، وانقطع به الكلام قبل الانتهاء من كتابة أقسام السحر ونقض أصولها، ولم يبحث المسائل المتعلقة بالبعث في «المطالب العالية» أيضاً، ولكنه نقض أصول السحر في كتبه الأخرى مثل «نهاية العقول» ـ كما نقلنا عنه ـ وفي نفس «السر المكتوم» أيضاً؛ كما أشرنا.

ونحن نرى أن الزركان رحمه الله قد جانب الصواب عندما ظنَّ أن قول الرازي في «المطالب» (٨/ ١٤١): اعلم أنا ما رأينا إنساناً عنده من هذا العلم شيء معتبر، وما رأينا كتاباً مشتملاً على أصول معتبرة في هذا الباب، إلا أنا لما تأملنا كثيراً، حصلنا أصولاً وجملاً، فمن جاء بعدنا، وفاز بالفوائد والزوائد في هذا الباب، فليكن شاكراً لنا، حيث رتبنا له هذه الأصول المضبوطة، والقواعد المعلومة...

كان تأييداً للسحر والسحرة، فقال الزركان في ص٥٤ : هذا وقد قام الرازي في تنظيم السحر وتبويبه بمجهودات لا يحمد عليها، لنسمعه يقول بافتخار ـ ونقل الكلام

السابق للرازي، ثم قال الزركان: وإذا علمنا أن الرازي توفي بعد كتابة هذا النصر بأشهر معدودة لاستولى علينا الأسف.

وهذا كله يبين أن الزركان ـ وغيره من الكتاب ـ لم يفهموا مراد الرازي في هذه التأصيلات، فحسبوا أنه يُحرّض الناس على العمل بها، ولكنه يصرح ـ كما قلنا ـ أنه إنما يبينها لكي تكتمل عندنا معرفة الفرق بين النبوة والسحر والتنجيم وغيرهما، ولا يتم هذا ـ على أصله ـ إلا بالتفصيل في معرفة أقسام السحر وأصوله، فكيف إذا قام الرازي بكتابة نقدٍ مفصل لهذه الأصول أيضاً؟! فهل يقول قائل: إنه كان يريد الترويج للسحر؟ أو أنه قام بما لا يحمد عليه!

ونحن معهم ـ إن أجاز الرازي العمل بالسحر المحرَّم ـ أنه أخطأ، ولكنا نرى أن ما أورده هنا وفي غيره من الكتب لم يكن يريد به ترويج السحر، بل بيان أركانه لما ذكرناه.

وكذلك فإن الزركان قد أخطأ أيضاً عندما حسب أن ما قرره الرازي في «المطالب العالية» (٨/ ١٥٨) من قوله: وإذا كان كذلك وجب الاشتغال بحصيله، والاعتناء بشأنه، فإن القليل منه كثير بالنسبة إلى أحوال مصالح البشر... كلاماً وتقريراً لاعتقاد الرازي نفسه، والحقيقة أنه يقرر كلام الفلاسفة والصابئة في هذه الفصول كلها، فانظر إليه كما قاله في أول هذا القسم: إنه إنما أراد ذِكْرَ الأصول المعتبرة لهذا في هذا الباب، وترتيبَها، ليتمكن من بيان الفرق بينها وبين المعجزات والنبوات على أكمل وجه.

فكل ما في هذا القسم بيان لكلام الفلاسفة والصابئة ومن اشتغل بهذا العلم، ولذلك يقول الرازي في أول المقالة التي كتبها في تقرير الأصول الكلية المعتبرة في السحر المبني على طريقة النجوم : قالت الفلاسفة والصابئة: الطلّسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية لإحداث ما يخالف العادة، أو للمنع مما يوافق العادة.

وهو قريب من التعريف المذكور في «السر المكتوم»، وقد بيّنّا أن الرازي يبطل تلك

الأصول في «السر المكتوم» وفي «نهاية العقول»، ولو كُتب له أن يُكمل «المطالب» لكان مبيناً بطلان هذه الأصول في كتابه هذا أيضاً!

وكذلك قال الرازي في «المطالب العالية» (٨/ ١٥٢) : وأما الحجة الثانية وهي الحجة الإقناعية فهي أنهم قالوا...فهذه الوجوه بيانات ظاهرة في صحة هذا العلم... فهذا كله سوقُ كلام الفلاسفة والصابئة، وما ذكره بعد ذلك من الوجوه الدالّة على صعوبة العلم ذكر قريباً منه في «السر المكتوم» أيضاً، ثم عقبه بالرد على أصولهم التي يَدّعونها بعدة وجوه، أهمها: أن الله تعالى هو الفاعل المختار بلا واسطة، وأن العلل والمعلولات باطلة.

فالإمام الرازي من أعظم الناس إبطالاً للتعليل في هذا العالم، ولا يخلو موضع في بيانه لحقيقة السحر إلا وفيه ذكر للعلة من الكواكب والأرواح العلوية والسفلية، وهو يصرح بإبطال ذلك كله في كتبه كلها، وكذلك ينقل عنهم حديث الطبيعة، وتأثيرها، وهو قد أبطل القول بالطبائع والعلل كما قلنا.

وكذلك مما يبرهن على أن الرازي إنما يسوق أقوالهم ويرتب كلامهم ما ذكره نقلاً عنهم من وجوب تقريب قرابينَ للأرواح العلوية لإحداث الآثار المطلوبة، وهو قد صرح في «السر المكتوم» وغيره أن هذا شرك.

ويقول في الشرط الرابع (٨/ ١٦٣) : اتفقوا على أن من شرائط هذا العلم المبالغة في الكمال....**والثاني**: أن إشاعة هذا العلم على خلاف مصالح العالم.....**الثالث**: إن لشيء إذا كان عزيزاً بُولِغَ في حفظه وكتمانه، فعدم المبالغة في الحفظ والكتمان يدل على أنه لا وقع له عنده. وكذلك ما قاله في الشرط الخامس (٨/ ١٦٤) : اتفقوا على أن ممارسة هذه الأعمال في الليل أولى منها في النهار. وهذا ذكره في «السر المكتوم» أيضاً، وقال (٨/ ١٦٤) : أجمعوا على أن صاحب هذا العمل كلما كان إقبالُه على أبواب البر والخير أكثر أعماله أكمل....، وهذا الأسلوب الصريح في أنه ينقل عنهم ما قرروه، ولا يريد إلا تقرير أصولهم بحسب

النقل الثابت عنهم، بلا افتراء عليهم، تراه في جميع فصول هذا القسم الذي خصصه الرازي لبيان أصول السحر.

ومن الأمور التي تزيدك ثقة بأن الرازي كان يريد تقرير كلامهم ما ذكره في القسم الثاني من الفصل الخامس (٨/ ١٧٩) في الأمور التي يجب معرفتها عن الأجسام القابلة، نقول: إن أصحاب الأحكام أثبتوا لكل كوكب من الطعوم والروائح والأزمنة والأشكال والصور....إلخ، ثم قال: فالنوع الأول اتخاذ التماثيل المناسبة للجنس. ثم قال (٨/ ١٨٠): ومن الناس من طعن في هذا النوع من العمل، وقال: إنه عبث لا فائدة فيه، بل الاقتصار على المناسبات النجومية والأوهام النفسانية كافية، قال جابر بن عبد الله بن حيان: هذا الطعن غلط؛ لأن حدوث تلك الصورة عند طلوع ذلك الكوكب يجري مجرى ولادة الولد....إلخ.

فهو إذن يبين آراءهم واختلافاتهم في أنواع السحر وأبوابه، فهذا كله يبين بياناً تاماً أنه ينقل أقوالهم وشروطهم، ولا يذكرها إلا لبيان عقيدتهم على حسب ما يقررونه هم، وكيف يكون مؤيداً لهم وهو ينشر أصولهم ولا يكتمها، ويفسد عقائدهم ويبطل أصولهم التي يبنون عليها!

وأي إنسان يعرف هذه الأنواع والتقاسيم للسحر وأنواعه يعلم علم اليقين أن هناك فرقاً عظيماً بين السحر والنبوة، وبين أعمال السحرة ومعجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وهذا ما كان الإمام الرازي قاصداً له، وقد صرح به مراراً.

فلا يعود هناك أي متمسك لإنسان لأن يتمسك به في القول بأن الإمام الرازي كان موافقاً للسحرة، أو عابداً للكواكب، أو إنه أشرك وكفر بالله العظيم.

فإذا ضم القارئ مجموع الكلام الذي نقلناه عن الرازي في كتبه التي بين أيدينا، وما صرح به مراراً من براءته من عقائد الصابئة والفلاسفة وما ذكره من وجوه الرد عليهم في

كتبه المختلفة، انعدمت من نفسه كلُّ شبهة يثيرها المتعصبة القاصرون عن الفهم، وبطلت من ذهنه كلُّ تهمه له بالشرك والكفر، ولو فترة من الفترات، كما زعم ابن تيمية.

وبذلك تندفع من نفس المنصف كلّ شبهة في دعوى أن الرازي كان يعبد الكواكب والنجوم، أو أنه كفر بالله العظيم وأشرك به، كما ادعى ابن تيمية وغيره.

* * *



صور الأصول الخطية

المعتمدة في تحقيق الكتاب




صورة الصفحة الأولى من النسخة (أ)

صورة الصفحة الأخيرة من الكتاب من النسخة (أ)



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي أطال الله بقاءه
أما بعد حمد الله على سوابغ آلائه، وحقائق نعمائه، والصلاة والسلام
على محمد سيد رسله وأنبيائه، وعلى آله وصحبه وأوليائه، فإن شرف العلم
يظهر من عدة أوجه أحدها شرف المعلوم ولا شك أن المهم الأهم
والمطلوب الأعظم [illegible] معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية
أفعاله، ولا شك أنه سبحانه وتعالى أشرف المعلومات فحينئذ يكون هذا
العلم أشرف العلوم. وثانيها وثاقة البرهان ولا شك أن الأدلة المستعملة
في مباحث هذا العلم يجب أن تكون مؤلفة من علوم ضرورية تأليفا [illegible] بالضرورة
لزوم المطلوب منه وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة. وثالثها شدة الحاجة
إليه ولا شك أن اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل المقاصد ثم إن السعادة
الأخروية لا يمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر الذي
لا يمكن تحصيله كما ينبغي إلا بهذا العلم وأما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيلها
إلا بانتظام أحوال العالم وذلك مما لا يحصل إلا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب
ورابعها حاجة سائر العلوم الدينية إليه [illegible] أن ما عدا هذا العلم إما
أن يكون دنيا فقهيا مقصورا على طلب منفعة أو دفع مضرة في المال وذلك
يجري مجرى سائر الحرف والصناعات ولا شك أن العلوم الدينية فائقة عليها
في المرتبة وزائدة عليها في المنقبة وأما الدينيات فصحة كلها متوقفة على
صحة هذا العلم لأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعا مختارا عالما قادرا كيف يمكن
[illegible] والفقه من الشرع [illegible] فثبت أن ما عدا هذا العلم
من العلوم الدينية يحتاج إليه مع استغنائه عنها [illegible] زيادة شرفه
على غيره. وخامسها وهو أن شرفنا [illegible] يستفاد بوجه ما من مناسبة
[illegible] وإذا كان كذلك فهذا العلم [illegible] ثم [illegible] الإسناد وجب
أن تكون [illegible] من أشرف الأشياء فثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم أجل
العلوم وأعلاها وأشرفها وأسماها ثم إن جماعة من الأفاضل الذين [illegible]
[illegible] الأعصار وتوارد الأحوال [illegible] الحق [illegible]

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ب)

لا يعارض القاطع فقوله لا يجوز أن يكون المؤثر في ثبوت امامة ابي بكر رضي الله عنه
هذا الاجماع بل لابد من شيء آخر مثل ما ذكرتم ذلك ممنوع وقد ذكر هذا الاجماع ضابطا
قلنا المؤثر في ثبوت امامة ابي بكر رضي الله عنه هو البيعة الصادرة من اهل الحل
والعقد والاجماع الدقيقة كما ذكرناه وتيقنت عن صحة ذلك الطريقة اضافة الى المقصود
وليكن هذا آخر كلامنا في الامامة وبه تم الكتاب
والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد
وآله وصحبه اجمعين

تاريخ الخاتمة

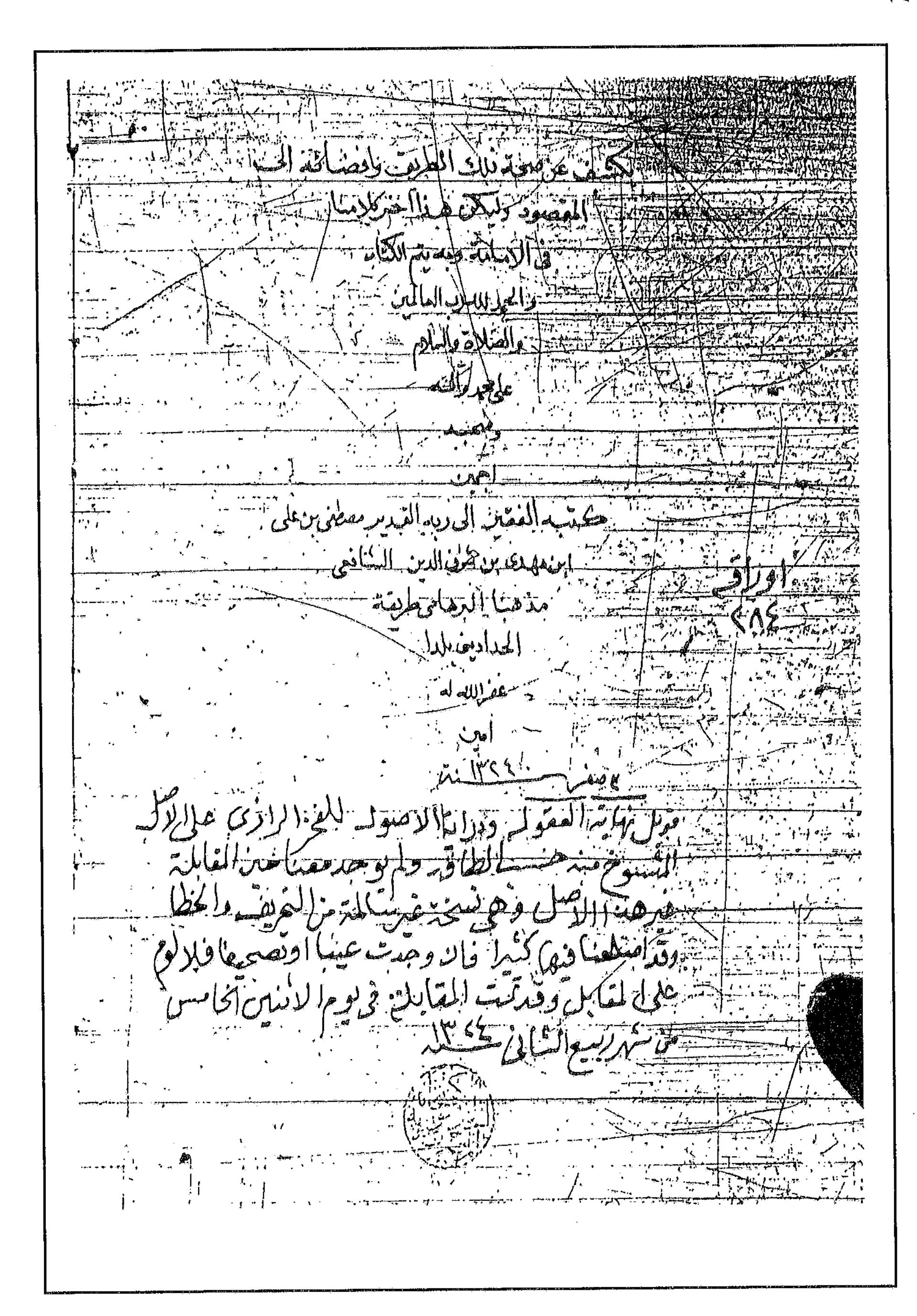
[illegible]

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام ابو عبد الله محمد بن الحسين الخطيب الرازي اطال الله بقاه اما بعد احمد الله على سوابغ آلائه وتلاحق نعمائه والصلاة والسلام على محمد سيد رسله وانبيائه وعلى آله وصحبه واوليائه فان شرف العلم يظهر من عدة اوجه احدها شرف المعلوم ولاشك ان الغرض الأهم والمطلوب الاعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية افعاله ولاشك انه سبحانه وتعالى اشرف المعلومات فيجب ان يكون هذا العلم اشرف العلوم وثانيها وثاقة البرهان ولاشك ان الأدلة المستعملة في مباحث هذا يجب ان تكون مؤلفة من علوم ضرورية تأليفا يعلم صحته بالضرورة ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة وثالثها شدة الحاجة اليه ولاشك ان اكتساب السعادة أهم المطالب واجل المقاصد ثم ان السعادة الأخروية لا يمكن اكتسابها الا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر الذي لا يمكن تحصيله كما ينبغي الا بهذا العلم واما السعادة الدنيوية فلا يمكن تحصيل كمالها الا بانتظام احوال العالم وذلك مما لا يكمل الا بالرغبة في الثواب والرهبة من العقاب [illegible] حاجة سائر العلوم الدينية اليه ومعلوم ان ما عداها هذا العلم اما ان يكون دينيا او لا يكون اما الذي لا يكون دينيا فمنفعته مقصورة على جلب منفعة او دفع مضرة في الحال وذلك

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ج)



يكشف عن صحة تلك الطريق وافضائه الى
المقصود وليكن هذا آخر كلامنا
في الامامة وبه يتم الكتاب
والحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام
على محمد رسول الله
وصحبه
آمين
كتبه الفقير الى ربه القدير مصطفى بن علي
ابن مهدي بن شرف الدين الشافعي
مذهبا البرهاني طريقة
الحدادي بلدا
عفا الله له
آمين
[illegible] صفر سنة ١٣٢٠

اوراق ٢٨٤

حوبل نهاية العقول في دراية الاصول للفخر الرازي على الاصل
المنسوخ منه حسب الطاقة ولم يوجد مصححا من المقابلة
غير هذا الاصل وهي نسخة غير سالمة من التحريف والخطا
وقد اصلحنا فيها كثيرا فان وجدت عيبا او تصحيفا فلا لوم
على المقابل وقد تمت المقابلة في يوم الاثنين الخامس
من شهر ربيع الثاني سنة ١٣٢٤

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ج)



نهاية العقول في دراية الأصول

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

٥٤٣ - ٦٠٦هـ

عُني بتحقيقه

الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة

الجزء الأول



دار الذخائر

بيروت لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر[1] بن الحسين الخطيب الرازي، أطال الله بقاءه:

أما بعدَ حمد الله على تسابُق آلائه، وتلاحُق نعمائه، والصلاةِ والسلام على محمد سيد رسله وأنبيائه، وعلى آله وصحبه وأوليائه.

فإن شرف العلم يظهر من عدة أوجه:

أحدها: شرف المعلوم.

ولا شكّ أن الغرضَ الأهم، والمطلوبَ الأعظم من علم الكلام معرفةُ ذات الله تعالى وصفاته، وكيفية أفعاله، ولا شكَّ أنه سبحانه وتعالى أشرفُ المعلومات، فيجب أن يكون هذا العلم أشرفَ العلوم.

وثانيها: وثاقة البرهان.

ولا شك أن الأدلة المستعملة في مباحث هذا العلم[2] يجب أن تكون مؤلَّفة من علوم ضرورية تأليفاً يعلم صحته بالضرورة، ويعلم بالضرورة[3] لزوم المطلوب منه، وذلك هو النهاية في القوة والوثاقة.

---

(١) قوله: «بن عمر» سقط من ج.

(٢) قوله: «العلم» سقط من ج.

(٣) قوله: «ويعلم بالضرورة» سقط من ب.

وثالثها: شدةُ الحاجة إليه.

ولا شكَّ أن اكتسابَ السعادة أهمُّ المطالب، وأجلّ المقاصد، ثم إن السعادة الأُخرويَّة لا يمكن اكتسابُها إلا بالإيمان بالله ورسله واليوم الآخر، الذي لا يمكن تحصيلُه كما ينبغي إلا بهذا العلم، وأما السعادةُ الدنيوية فلا يمكن تحصيلُ كمالها إلا بانتظام أحوال العالمِ، وذلك مما لا يكمل إلا بالرغبةِ في الثواب، والرهبةِ من العقاب.

ورابعُها: حاجةُ سائر العلوم الدينية إليه.

ومعلومٌ أن ما عدا هذا العلم إمّا أن يكون دينيّاً أو لا يكون؛ أمّا الذي لا يكون دينيّاً[١] فنفعُه مقصور على جلْب منفعة، أو دفع مضرة في الحال، وذلك يجري مجَرى العلوم بالحِرَف والصناعات؛ ولا شكَّ في أن العلوم الدينية فائقةٌ عليها في المرتبة، وزائدة عليها في المنقبة.

وأمّا[٢] الدينياتُ فصحة كلِّها متوقفة على صحة هذا العلم؛ لأنه ما لم يثبت أن للعالَمِ صانعاً حيّاً عالماً قادراً كيف يتمكَّن المفسِّر والمحدِّث والفقيه من الشروع في علومهم؟

فإذن ما عدا هذا العِلم من العلوم الدينية يحتاج إليه، مع استغنائه عنها، وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره.

وخامسها: وهو أن شرف الشيء قد يُستفاد بوجهٍ ما من خساسة ضدِّه، وإذا كان الخطأ في هذا العلم كفراً أو بدعة ـ مع أنهما من أقبح الأشياء ـ وَجَب أن تكون إصابة الحق فيه من أشرف الأشياء.

فثبت بهذه الوجوه أن هذا العلم أجلُّ العلوم وأعلاها وأشرفها وأبهاها.

ثم إن جماعةً من الأفاضل الذين لا توجد أمثالُهم إلا على تباعد الأعصار، وتوارد

---

(١) من قوله: «أو لا يكون» إلى هنا سقط من ب.

(٢) في ج: «أما» دون واو.

الأدوار، لمّا طال اقتراحُهم لديّ، وكثر إلحاحهم عليّ[(١)] في تصنيف كتابٍ في أصول الدِّين، مشتمِلٍ على نهاية الأفكار العقلية، وغاية المباحث العلمية، صنّفتُ بتوفيق الله تعالى هذا الكتاب على نحو ملتمَسِهم، وأوردت فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأوّلين والآخرين، والسابقين واللاحقين[(٢)]، من الموافقين والمخالفين.

وإن كتابي متميِّـزٌ عن سائر الكتب المصنَّفة في هذا الفن بأمور ثلاثة:

أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمّقُ في بحار المشكلات، على وجهٍ يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي هذا[(٣)] ربما كان أكثرَ من انتفاعه بالكتب التي صنَّفها أصحاب ذلك المذهب؛ فإني إنما أوردت من كل كلام زبدته، ومن كل بحث نقاوتَه[(٤)]، حتى إن[(٥)] لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاماً يُعوَّل عليه، أو يُلتفت إليه في نُصْرة مذهبهم، وتقرير مقالَتهم، استنبطتُ من نفسي أقصى ما يمكن أن يقال في تقريرِ ذلك المذهب، وتحرير ذلك المطلب، وإن كنا بالعاقبة نردّ على[(٦)] كل رأي، ونُزيِّف كل رؤية[(٧)]، سوى ما اختاره أهلُ السنّة والجماعة، ونبيِّن بالبراهين الباهرة، والأدلة القاهِرة، أن ذلك هو الذي يجب له الانقيادُ بالسَّمْع والطاعة.

وثانيها: استنباطُ الأدلة الحقيقية، والبراهينِ اليقينية المفيدة[(٨)] للعلم الحقيقي، واليقينِ التام، لا الإلزامات التي منتهى المقصود من إيرادها مجرّد[(٩)] التعجيز والإفحام.

---

(١) في ب: «لديّ» أيضاً، وهو خطأ.

(٢) في ب: «اللاحقين» دون واو.

(٣) قوله: «هذا» سقط من ج.

(٤) ب: «نقادته»، تصحيف.

(٥) ب، ج: «إني إذا».

(٦) قوله: «على» سقط من أ.

(٧) ب: «وزيف كل ردية».

(٨) قوله: «المفيدة» سقط من أ.

(٩) قوله: «مجرد» سقط من أ.

وثالثها: الترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق، الذي يوجِب التزامُه[(١)] على ملتزِمه إيرادَ جميع مداخل الشكوك والشبهات، والاجتنابَ عن الحشو والإطناب.

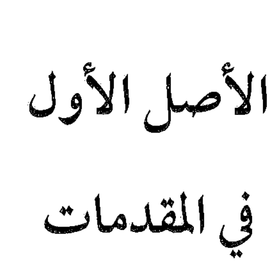
وهذا[(٢)] كتاب[(٣)] لا يعلمُه إلا من تقدَّم تحصيلُه لأكثر كلام العلماء، وتحقّق[(٤)] وقوفه على مجامع مباحث العُقلاء، من المحقِّين والمبطلين، والموافقين والمخالفين، حتى يمكنَه بعد ذلك فهمُ ما فيه من الأدلة القطعية، والشكوك العويصة القوية، فإني قلَّما تكلّمتُ في المبادئ والمقدّمات، بل أكثرُ العناية كان مصروفاً إلى تلخيص[(٥)] النهايات والغايات.

ولمّا خرج الكتاب على هذا الوجه، تسمية[(٦)]: «نهايةُ العقول في دراية الأصول»؛ ليكونَ الاسم مطابقاً للمسمَّى، واللفظ موافقاً للمعنى، وجعلتُه خالصاً لوجه الله تعالى، وطَلَب مرضاته[(٧)]، والفوزِ بعظيم ثوابه، والهربِ من أليم عقابه، وسألتُه أن يُعظِمَ انتفاعَه[(٨)] لي وللمسلمين في الدارَين، ويجعله سببَ[(٩)] السعادة في المنزِلَين، إنه قريب مجيب.

ورتّبته على عشرين أصلاً[(١٠)]:

---

(١) «التزامه» مكانها في ج كلمة لم أتبينها، رسمها نحو رسم: «الرائد».
(٢) في ج: «هذا» دون واو.
(٣) قوله: «وهذا كتاب» سقط من أ.
(٤) قوله: «تحقق» سقط من أ.
(٥) ج: «تمحيص».
(٦) ب، ج: «سمّيته».
(٧) ب، ج: «وطلباً لمرضاته».
(٨) ب، ج: «الانتفاع به».
(٩) «يجعله سبب» من ج، مكانها في ب أخريان لم أتبينهما.
(١٠) قوله: «ورتبته على عشرين أصلا:» سقط من أ.



الأصل الأول

في المقدمات





الأصل الأول
في المقدّمات

وهي[١] سبعة فصول:

الفصل[٢] الأول: في الغرض من هذا الأصل

اعلمْ أن من عَقَل حقيقةً فإمّا أن يَحكُمَ عليها بحُكمٍ أو لا يحكم، فإن حَكَم عليها بحُكْم فإمّا أن يكون[٣] الحكم عليها بثبوتٍ أو بعدم، والفرق بين عَدم الحكم على الشيء[٤] وبين الحكم على الشيء بالعدم ظاهر مما ذكرناه.

فإذا عرفتَ ذلك فتعقُّل الحقائق من حيث هي هي، لا من حيث أنه[٥] حُكم عليها بالنفي والإثبات[٦]، يسمّيه بعضهم معرفة، وبعضهم تصوُّراً، وأما تعلُّقها[٧] مع الحكم عليها[٨] بالنفي والإثبات[٩]، فإن قوماً يسمّونه[١٠] علماً، وآخرون

---

(١) ب، ج: «وفيه».
(٢) قوله: «الفصل» سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «يكون» سقط من أ.
(٤) قوله: «على الشيء» سقط من أ.
(٥) ب، ج: «إنها».
(٦) ب، ج: «أو الإثبات».
(٧) ب، ج: «تعقلها».
(٨) قوله: «عليها» سقط من أ.
(٩) ب، ج: «أو الإثبات».
(١٠) كذا في ب، ج، وفي أ: تسمية.

يسمونه[١] تصديقاً، تسميةً لما[٢] يَحتمِل شيئاً باسم ذلك الشيء.

ثم إن الحالَ في المعارف والعلوم مع انقسامها إلى قسمَين[٣]، لا تخلو عن أقسام ثلاثة:

فإما أن يكونَ كل واحد من آحاد القسمَين غنيّاً عن الاكتساب، أو محتاجاً إلى الاكتساب[٤]، أو يكونَ[٥] كل واحد من القسمَين منقسماً إلى قسمَين؛ أحد قسمَيْه[٦] يكون غنيّاً عن الاكتساب، والآخر أن[٧] يكون محتاجاً إليه.

والقسمُ الأول ظاهر الفساد؛ لأنَّ معرفتَنا[٨] بحقيقة المَلَك والجنّ والرُّوح، وعِلْمَنا[٩] بكَون العالم محدَثاً، وكَون الله ـ تعالى ـ واحداً غيرُ غني عن الاكتساب.

والقسمُ الثاني أيضاً باطل؛ لأنَّ المعارفَ لا تُكتسب إلا بمعارفَ تسبقها، والعلومَ لا تُكتسب إلا بعلومٍ تسبقها، فلو كانت المعارفُ والعلومُ بأسرها مكتَسَبة لزم استنادُ كل واحدٍ منهما إلى غيره، فيلزم التَّسلسل؛ إمّا في موضوعاتٍ متناهية، وهو الدَّور، أو في موضوعاتٍ غير متناهية، وهو المسمى بالتسلسل المطلق، وهما مُحالان. وكل ما يتوقف حصولُه على حصولِ[١٠] ما يمتنع حصوله كان ممتنِع الحصول[١١]، فكان يجب أن لا يحصل المعرفة والعلم بشيءٍ أصلاً، وهو ظاهر الفساد.

---

(١) كذا في ب، ج، وفي أ: تسمية.

(٢) ب: «تسمية لا».

(٣) قوله: «مع انقسامها إلى قسمين» سقط من أ.

(٤) من قوله: «ومتى كان كذلك» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٥) ب: «ويكون».

(٦) ب، ج: «أحدهما أن».

(٧) قوله: «أن» سقط من أ.

(٨) ب، ج: «علمنا».

(٩) ب، ج: «علمنا» دون واو.

(١٠) قوله: «حصول» سقط من ب، ج.

(١١) ب: «كان غير ممتنع الحصول»!

ولما بَطَل القسمان تعيَّن الثالث، وهو أن يَقال: من المعارف ما هو غَنيٌّ عن الاكتساب، ومنها ما هو غيرُ غنيٍّ عنه، وكذلك من العلوم ما يكون غنيّاً عن الاكتساب، ومنها ما هو غيرُ غني عنه[١].

بقي ها هنا بحثٌ؛ وهو أنه هل يجب في كل ما لا يكون مُكتسَباً أن يكون كاسِباً؟ أو يجوز وجود معارفَ وعلومٍ لا تكون كاسِبة ولا مَكتسَبة؟ والأظهر جوازُه، وإن كان تحقيقُ الحق فيه مما لا يُهِمُّنا في هذا الموضع.

وإذا عرفتَ ذلك، فنقول: مقصودنا[٢] من هذا الأصلِ بيانُ المعارف والعلومِ الغنية[٣] عن الاكتساب، وبيانُ كيف تكون[٤] كاسِبة للمعارف والعلوم المُكتَسبة على وجهٍ لا يقع الغلط فيها، حتى يمكنَنا أن نخوضَ بعد ذلك في المُعضلِة من المسائل على وجهٍ لا يقع الغلط فيها، والله أعلم[٥].

الفصل الثاني: في تقسيم الحقائق

اعلمْ أن الحقائق إما أن تكونَ مركَّبة أو لا تكون، والمعني من المركَّب[٦]: ما تلتئم حقيقتُه من اجتماع عدّة أمور.

ثمَّ من الظاهر أنه لا يمكنُ أن يكونَ كل حقيقة كذلك؛ لأن الذي يلتئمُ حقيقتُه من اجتماع أمورٍ لا بد وأن يكون[٧] فيه أمورٌ كلٌّ واحد منها حقيقةٌ واحدة، وإلا

(١) من قوله: «وكذلك من العلوم» إلى هنا سقط من ب.

(٢) كذا في ب، ج، وفي أ: «بمقصودنا».

(٣) ج: «المغنية»، تصحيف.

(٤) ب، ج: «وبيان أنها كيف تكون».

(٥) من قوله: «حتى يمكننا الخوض» إلى هنا سقط من أ.

(٦) ب، ج: «بالمركب».

(٧) في ج: «أن يكون» دون واو.

لكانت الحقيقة مركّبة من أمورٍ لا نهاية لها، لا مرّة واحدة، بل مراراً لا نهاية لها، ومع ذلك فإنه لا بدّ من الاعتراف بالحقيقة غيرِ[١] المركبة؛ لأنَّ كل كثرةٍ؛ متناهيةً كانت أو غير متناهية[٢]، فإن الواحدَ فيها موجود؛ لأن الكثرة عبارةٌ عن مجموعِ الوحدات، وما لم يحصل الشيء لم يحصل انضمامه إلى غيره.

وإذا عرفتَ ذلك ظَهَر لنا[٣] بالضرورة حقيقةٌ غير مركّبة، وأنه[٤] لا استحالة في وجود حقيقة مركّبة.

فنقول: الحقيقةُ المركبة لا شك أن تحقُّقَها لا بد وأن يكون متوقِّفاً على حصولِ أمور[٥]، كلُّ واحد من تلك الأمور التي منها التَأَمَتْ تلك الحقيقة، وكلُّ ما تَحَقُّقُه[٦] يتوقف[٧] على اجتماع أمورٍ كثيرة؛ فإنَّ عدم أيٍّ واحد فُرِض من تلك الأمور يكون سبباً[٨] مستقلًا حينئذ[٩] لاقتضاء عدمِ ذلك الشيء[١٠]، فإذن أجزاء الحقيقة سابقةٌ عليها في الوجود والعدم، ثم إن تلك الحقيقةَ إذا تمت[١١] في نفسها فربما كانت مقتضِية لأمور أُخر تكون تلك الأمور متوقِّفة التحقُّق على تلك[١٢] الحقيقة.

---

(١) ب، ج: «الغير».

(٢) قوله: «كانت أو غير متناهيه» سقط من ب.

(٣) كذا في ب، ج، وفي أ: «أنّ».

(٤) ج: «فإنه».

(٥) قوله: «أمور» سقط من أ.

(٦) قوله: «وكل ما تحققه» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «وكل ما يتوقف».

(٨) قوله: «سبباً» سقط من أ.

(٩) قوله: «حينئذ» سقط من أ.

(١٠) ب، ج: «تلك الحقيقة».

(١١) ج: «ثبتت»، ب: «ثبت».

(١٢) ب، ج: «على تحقق تلك».

وإذا عرفتَ ذلك، فنقول: إن قوماً اصطلحوا على تخصيص[١] اسم الذاتيِّ بجزء الحقيقة؛ وأما[٢] الذي لا يكون جزءاً منها؛ فإنه سواء كان بين الثبوت للشيء أو لم يكن فإنهم لا يُسمونه ذاتيّاً، ومن الناس مَن أطْلَق لفظ الذاتي على كل ما يكون بَيِّنَ الثُّبوت للشيء، سواءً كان جزءَ الحقيقة أو لم يكن، ومنهم مَن عنى به أمراً أعم[٣]، وهو الذي يمتَنع زوالُه عن الشيء، سواء كان بَيِّنَ الثبوت للشيء أو لم يكن.

وقد طالت الخصومة في ذلك، وهي مما لا يعجبني؛ لأنها نِزاع في أمر لفظي، وإنَّ[٤] لكلٍّ واحد أن يفسر لفظة «الذاتي» بما شاء، ولا يمكن وقوع النزاع فيه إلا من جهة اللغة، نَعَم، مَن فسَّر اللفظ بتفسيرٍ، وجَبَ عليه رعاية ذلك التفسير، وأن يحترَزَ عن الغلط الواقع بسبب الاشتراك.

الفصل الثالث: في أقسام تعريفات الحقائق[٥]

المعارف المكتسَبة لا يمكن أن يكون كاسبُها نفسَها؛ لأن الكاسب معلومٌ قبل المكتسَب، والشيء يَمتنِع أن يَعلم قبل أن يُعلم، بل اكتسابُ المعرفة بالحقائق إما أن يكون بأمورٍ داخلة في تلك الحقائق، أو بأمور خارِجة عنها[٦]، أو بما يتركَّب[٧] من القسمَين، ولا مزيد على هذه الثلاثة.

أما الأول، وهو تعريف الحقيقة بأمور داخلة فيها:

فمن المعلوم أن ذلكَ إنما يكون إذا كانت الحقيقة مركبة؛ لأنها إذا كانت

(١) ج: «على تخصيصه».
(٢) في ج: «أما» دون واو.
(٣) ب، ج: «أمراً أعم منه».
(٤) ب، ج: «فإن».
(٥) ج: «الدقائق».
(٦) ب، ج: «من تلك الحقائق».
(٧) ب، ج: «تركب».

غيرَ[١] مركبة لم يكن لها جزء، وما لا يكون له جزء لا يمكن تعريفُه بجزئه[٢]، فثَبَت أن هذا القسم من التعريف لا يصلُح إلا للحقائق المركَّبة.

ثم إن استعمالَه لتعريف الحقائق المركَّبة أيضاً على وجهَين؛ فإنه إما أن تذكر جملة أجزاء الحقيقة أو بعضُها، فإن ذُكرت جملةُ أجزاء الحقيقة، فحينئذٍ تصير الحقيقة معلومةً على الوجه الذي لا يُمكن أن يزداد العلم بها[٣]، وهذا القسم مما لا نزاع في إطلاق اسمِ الحد عليه.

وأما إن كانَ المذكورُ؛ بعضَ أجزاء تلك الحقيقة[٤]؛ فلا يخلو: إمَّا أن يكون ذلك المذكورُ[٥] مفيداً تميُّزَ تلك الحقيقة عن غيرِها أو لا يكون؛ فإن أفادَ كان ذلك في إفادة معرفة[٦] حقيقة الشيء دون القسم الأول لا محالة، وقد اختلفوا في إطلاق اسم الحدّ عليه، وهو نزاعٌ لفظي، وأما إن لم يُفِدِ التميّز؛ فهو غير مقبولٍ بالاتفاق.

أما[٧] القسم الثاني من التعريفات، فهو[٨] تعريف الحقائق بالأمور الخارجة عنها:

وقد خصّ قومٌ اسمَ الرسم الناقص بذلك، وهذا النوعُ من التعريف صالحٌ للحقيقة، سواءٌ كانت مركبة أو غير مركّبة، فهذا القسم أعمُّ من الأول، وإن كان الأول أتمَّ منه.

---

(١) ب، ج: «لم تكن».

(٢) ب، ج: «بجزء».

(٣) كذا في ب، ج، وفي أ: «به».

(٤) قوله: «وأما إن كان المذكور بعض اجزاء تلك الحقيقة» سقط من أ.

(٥) من قوله: «بعض أجزاء تلك الحقيقة» إلى هنا سقط من ب.

(٦) ب: «معروفة».

(٧) قوله: «أما» سقط من ب، ج.

(٨) قوله: «فهو» سقط من ب.

ومن شروط هذا القسم أن يكونَ المعرَّف ممتنِع الزوال عن جملة أفراد المعرَّف في جميع الأزمنة، وممتنِع الحصول لغيره، وأن يكونَ أعرفَ عند العقل منه، فمتى استجْمَع[١] الشيءُ هذه الخصال كان صالحاً لمعرفته[٢].

أما[٣] القسم الثالث من التعريفات، فهو[٤] تعريف الحقيقة بمجموع أمور بعضها داخلة[٥] فيها، وبعضُها خارجةٌ[٦] عنها:

وهذا القسم لا يصلُح أيضاً[٧] إلا في الحقائق المركبة، وهو أيضاً على قسمَين؛ فإنه إمّا أن يكونَ بين تلك الأمور عمومٌ وخصوص أو لا يكون.

والأول[٨] على قسمَين؛ فإنه إما أن يكونَ العامُّ ذاتياً والخاصُّ عرضياً[٩]، وإما بالعكس، والأول من هذَين القسمين هو المسمى بالرسم التامّ عند الجمهور.

فإن قيل: أليس أن من جملة التعريفات المثالُ، وهو خارجٌ عن تقسيمكم؟

قلنا: هذا المثال مُخالِف للممثَّل من وجهٍ ومُشارِك له من وجه؛ فمن الوجه الذي اختلفا فيه لا يكون المثال مفيداً معرفة الممثَّل، وأما من الوجه الذي اشتبها فيه كان مفيداً[١٠] معرفتَه، ولكن تلك المشابهةَ من لوازم تلك الحقيقة، فكان التعريف[١١]

---

(١) ب، ج: «اجتمع في».
(٢) ب، ج: «للعرفية».
(٣) قوله: «أما» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «فهو» سقط من ب.
(٥) ب، ج: «داخل».
(٦) ب، ج: «خارج».
(٧) ب، ج: «أيضاً لا يصلح».
(٨) في ب: «الأول» دون واو.
(٩) ب، ج: «عرفياً».
(١٠) ب، ج: «فيفيد».
(١١) في جميع النسخ: «للتعريف».

بالمثال داخلاً في القسم الثاني، فهذا أضبطُ أنواع التعريفات.

ثم هاهنا[١] إشكالات على هذه الأقسام:

فإن لقائلٍ أن يقول: إن تعريفَ الحقيقة بمجموع أجزائها غيرُ معقول؛ لأن معرفةَ تلك الحقيقة إما أن يكون كُلَّ واحدٍ واحد[٢] من تلك الأجزاء، وإما أن يكونَ هو مجموعَها[٣] عند الاجتماع، والأول باطلٌ؛ لوجهين:

أما أولاً: فلما سيأتي في أن الجزءَ الواحدَ من الحقيقة لا يمكنُ أن يكون مُعرِّفاً لتمام الحقيقة.

وأما ثانياً: فلأنَّه لو كان كذلك وَقع[٤] الاستغناءُ بذكر كُلِّ واحد منها عن ذكر كلَ واحد منها.

والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأن مجموعَ أجزاء الحقيقة إما أن يكون هو عينَ الحقيقة، أو جزءاً منها، أو أمراً خارجاً عنها:

فإن كان الأولَ: لزمَ تعريف الشيء بنفسه، وقد أبطلتم ذلك.

وإن كان الثاني: لزِم أن يكونَ مجموعُ أجزاء الشيء بعضَ[٥] أجزائه، وذلك[٦] محال.

وإن كان الثالث: كان مجموعُ أجزاء الحقيقة[٧] أمراً منفصلًا عن الحقيقة، وهو باطل بالبديهة.

---

(١) ب، ج: «هنا».

(٢) ب، ج: «هو كل واحد».

(٣) ب: «مجموعهما».

(٤) ب، ج: «لوقع».

(٥) في أ: «بعد»، وصححناها كما ترى. وفي ب، ج: «بعضاً لأجزائه».

(٦) ب، ج: «وهذا».

(٧) ب: «أجزاء تحقيقه».

وبتقدير تسليمِه كان ذلك التعريفُ تعريفاً رسميّاً من القسم الثاني، وفيه اعترافٌ بفساد القسمِ الأول.

لا يقال: إنا نعرفُ[١] هيئةَ الاجتماع العارضةَ لتلك الأجزاء بتلك[٢] الأجزاء أو[٣] بالعكس.

لأنا نقول: إن الهيئةَ أحدُ[٤] أجزاء تلك الحقيقة المركبة، وهي خارجةٌ عن ماهيّاتِ معروضاتِها وبالعكس، فتعريفُ ذلك العارضِ بمعروضاته أو بالعكس يكونُ تعريفاً بالأمور الخارجية، وهو غيرُ القسم الذي نحن الآنَ فيه.

وتوجيهُ هذا الإشكال على[٥] عبارة المنطقيين أن يُقال: تعريفُ حقيقةِ الشيء بجنسِها وفصلِها إما أن يكون المرادُ منه تعريفها بكل واحد من هذين الأمرين أو بمجموعهما.

والأول باطل؛ لأنَّ الجنسَ وحدَه لا يفيد معرفة تمام الحقيقة، وكذا الفصلُ وحده.

والثاني باطل؛ لأن مجموع الجنس والفصل هو الحقيقة، فلو[٦] عَرَّفتموها بمجموع الجنس والفصل لزِم تعريفُ الشيءِ بنفسه، وأنه[٧] محال.

وأما تعريفُ الحقيقة ببعض أجزائها ففيه أيضاً إشكال؛ لأن تلك الحقيقةَ عبارة عن مجموع ذلك الجزء وسائر الأجزاء، وذلك الجزءُ يستحيل[٨] أن يكون معرِّفاً

(١) ب، ج: «إنا لا نعرف».
(٢) ب، ج: «إلا بتلك».
(٣) لفظة: «أو» سقطت من ب.
(٤) ب، ج: «إن الهيئة الاجتماعية أحد».
(٥) ب: «عن».
(٦) ب، ج: «فإن».
(٧) ب، ج: «وهو».
(٨) ب، ج: «الجزء قد يستحيل».

لنفسه؛ لاعترافكم بفسادِ هذا القسم، فإذن يكون معرِّفاً لسائر الأجزاء، لكنَّ كلَّ واحد من أجزاء الماهيَّة خارج عن ماهية سائر الأجزاء، وإن كان داخلاً في ماهيَّة تلك الحقيقة، فكونُ كل واحد من تلك الأجزاء معرِّفاً لغيره يكونُ تعريفاً رسميّاً، وذلك غيرُ القسم الذي نحن الآن فيه. وسنُورِد الشبهة أيضاً عليه[١].

فظهر أن جزءَ الحقيقة يستحيلُ أن يكون معرِّفاً لشيءٍ من أجزائها، وإذا كان كذلك استحالَ كونُه معرِّفاً لتلك الحقيقة.

وأمّا تعريفُ الحقيقة بلوازِمها ففيه أيضاً إشكال؛ لأنا إذا قلنا في حقيقةٍ مخصوصة: إنها التي يلزمها اللازم الفَلاني؛ فالأمر الذي نطلب معرفتَه إما أن يكون هو خصوصيةَ تلك الحقيقة في نفسها، أو كونَها ملزومة لذلك اللازم.

والأولُ[٢] باطل؛ لأن العلمَ بكونها مؤثِّرة في اللازم الفلاني لا يقتضي العلمَ بخصوصيتها، فإن الأشياء المختلفة في الحقيقة يجوزُ اشتراكها في لازم واحد، ومع ذلك التجويزِ لا يمكن القطعُ بحصول تلك الماهية المخصوصةِ عند حصول العلم بكونها مؤثِّرة في ذلك اللازم. نَعَم[٣]، قد يكونُ اللازم بحيث لا يوجدُ إلا لملزومٍ واحد، ولكن[٤] ذلكَ الاختصاص لا يُعرف إلا بعد معرفة الملزوم، ودلالة الحس أو البرهان على اختصاصه بذلك اللازم، وحينئذ تكون معرفة الملزوم سابقةً على معرفة ذلك الاختصاص، فلا[٥] يمكن أن يُستفاد من ذلك اللازم لامتناع الدور.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنَّ كونَها مؤثِّرة في ذلك اللازم هو الذي فرضناه معرفاً، فلو جعلناه نفسَ المطلوب لكان ذلك تعريفاً للشيء بنفسه، وإنه محال.

---

(١) ب، ج: «عليه الشبهة أيضاً».
(٢) ج: «فالأول».
(٣) ب، ج: «بل».
(٤) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٥) كذا في ب، ج، وفي أ: «ولا».

واعلم أنه لا خلاصَ عن[١] هذه الشبهات إلا إذا قلنا: إن التعريفاتِ الحدّيةَ والرسمية عبارةٌ عن تفصيل ما دلّ الاسمَ عليه على سبيل[٢] الإجمال، ولكنْ يلزمُ عليه شيءٌ آخر، وهو أن لا يبقى فرقٌ بين الحدّ والرسم؛ لأنَّ الاسمَ إنما يوضع بإزاء ما يُعقل، فإذا وَضع الواضع اسم العَلَم بإزاء أمرٍ ما[٣] يؤثر[٤] في العالمية، فمتى[٥] ذَكَر في تعريف العلم هذا القدر فقد فَصَّلَ ما دلّ عليه اسم العَلَم على الإجمال[٦]، فيلزم أن يكونَ ذلك حدّاً، وهذا مما قد التَزَمه بعضُ المحققين، وإن كان فيه أيضاً[٧] غُموض.

الفصل الرابع: في أحكام التعريفات

وهي ثلاثة:

الأول: إن جملةَ التعريفات مشترِكة في وجوب أن تكون مميِّزة للحقيقة المعرَّفة عن غيرها، وتحصيلُ هذا القَدْر أسهل من تحصيل الحدّ الحقيقي من وجه، وأصعب من وجهٍ.

أمّا وجهُ السهولة: فلأن هذا المقصودَ يحصل من الحد الحقيقي والناقص والرسم، والمعرفةُ التامة لا تحصل إلا بطريقٍ واحد، وهو الحدُّ الحقيقي، والشيءُ الذي يمكن تحصيله بطرق كثيرةٍ أسهلُ مما لا يمكن تحصيله إلا بطريق واحد.

وأما وجه الصعوبة: فلأنَّ العلم بامتياز الشيء عن غيره يتوقفُ على العلم بحقيقة كلِّ واحد من الأمرين المحكومِ عليهما بالامتياز؛ لأنَّ مَن لا يعرفُ الشيء، كيفَ يَعرِف أن الشيءَ الفلاني متميِّز عنه؟

(١) ب، ج: «من».

(٢) قوله: «سبيل» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «ما» سقط من ب.

(٤) ب، ج: «مؤثرة».

(٥) ب، ج: «فمن».

(٦) ب، ج: «الاسم بالإجمال، وهو اسم العلم».

(٧) ب، ج: «أيضاً فيه».

فإذن العلمُ بأن الحقيقة الفلانية متميِّزة عن ما[1] عداها من الحقائق متوقف على العلم بما عداها من الحقائق التي[2] لا نهاية لها، وذلك مُحال، وعلى العلم بتلك الحقيقة في نفسِها، فيلزمُ الدور؛ لأن مَن استفادَ معرفة الحقيقة من التميُّز[3] الذي يتوقَّف معرفته على معرفتِها فإنه لا بد وأن يلزمه الدور، فظهر أن القانِعين في التعريفات بذكر المميِّزات ليسوا واجدين للمطلوب.

الثاني: اتفقَ المتكلِّمون على أن العالِـم بالحدّ يجب أن يكون عالماً بالمحدود، والجاهلَ به يجب أن يكون جاهلاً بالمحدود، وهذا صحيح؛ إذا أريد بالحدّ ما سمَّيناه بالحدّ الحقيقي، وأمّا إذا أريد به الحدُّ الناقص، أو الرسم، فلا، وهذا مبنيٌّ على الفرق بين الحدّ والرسم.

الثالث: الحدّ لا يمكن منعه؛ لأن المنعَ إنما يتوجه نحو الخبر، والدليلُ لا يُصَحِّح[4] إلا الخبر، والحدُّ ليس فيه خبر، بل الحدّ ـ كما بيّنّاه ـ إشارة إلى تفصيلِ ما دلّ الاسم عليه بالإجمال، وحاصلُه يرجِع إلى تعيين حقيقة مُتصوَّرة تصوّراً تفصيليّاً، من غير أن يُحكم على تلك الحقيقة المتصوَّرة بالنفي أو الإثبات.

ومعلوم أن المنازعة في تلك الحقيقة المتصوَّرة من حيث إنها متصوَّرة غيرُ ممكنة، نَعَم[5]، يمكن النزاع في إطلاق تلك اللفظةِ على تلك الحقيقة المتصوَّرة، ولكنه؛ أمّا[6] أولاً: فنِزاعٌ[7] لغوي، وأمّا ثانياً: فلأن النزاع ما وَقع في نفس المعرفة الساذَجة، بل

(١) ب، ج: «عما».
(٢) ب، ج: «وما عداها من الحقائق».
(٣) ب، ج: «التمييز».
(٤) ب: «لا يصحح».
(٥) ب، ج: «بل».
(٦) ب، ج: «ولكنه لا يكون حداً، أما».
(٧) ب، ج: «فلأنه نزاع».

في الحكم بجواز إطلاق تلك اللفظةِ على تلك الحقيقة المتصوَّرة، فيكون الاثباتُ والإبطال[١] عند التحقيق واقعَيْنْ في التصديق لا في التصوُّر.

فإن قيل: أليسَ أنَّ الحادَّ يدّعي أن حدّ الإنسان ـ مثلاً ـ أنه[٢] الحيوانُ الناطق، وذلك منه دعوى[٣]، فلمَ لا يجوز أن يُطلب[٤] بالدليل المصحِّح لدعواه؟

قلنا: قوله في الإنسان: «إنه[٥] حيوان ناطق»، يمكن أن يُذكر على وجهٍ يكون حداً، وحينئذ لا يمكن أن[٦] يُمْنَعَ[٧]، ويُمكن أن يُذكر على وجه يكون دعوى، وحينئذ يمكن منعُه.

أمّا الأول: فهو أن يكونَ مراد القائل بقوله: «الإنسان حيوانٌ ناطق» الإشارة إلى هذه الماهية المتصوَّرة من غير حُكم عليها البتةَ[٨] بالنفي ولا بالإثبات[٩]، وعند هذا لا يُمكن أن يُمنع، ولا أن يُطالَب بالدليل.

وأمّا الثاني: فهو أن يكونَ مرادُه أن ذات الإنسان محكومٌ عليها بالحيوانية والناطقية، وحينئذ يتوجّه المنع والمطالبة عليه[١٠]، ولا يكون ذلك حدّاً، بل دعوى.

فإن قيل: فعلى ما ذكرتُموه وجب أن لا يتوجّه النقضُ والمعارضة على الحدّ، وقد اتفق النُّظّار على توجهها!

---

(١) ب، ج: «الإبطال والإثبات».

(٢) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وذلك منه إنما هو دعوى».

(٤) ب، ج: «يطالب».

(٥) ب، ج: «هو».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «لا دعوى فيه».

(٨) قوله: «البتة» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «أو الإثبات».

(١٠) ب، ج: «عليه المنع والمطالبة».

قلنا: الحقُّ عندنا أن الحد ـ ما لم ينضمّ إليه شيء من الدعاوى ـ فإنه لا يتوجّه عليه النقض، مثاله: مَن حدّ العلم بأنه الذي[١] يصحُّ من الموصوفِ[٢] به إحكامُ الفعل، فإذا قيل له: هذا منقوضٌ بالعلم بالواجبات والمُحالات؛ فإن ذلكَ علمٌ، مع أنه لا يفيد صحةَ الإحكام؛ فهذا النقضُ إنما توجَّه[٣] لأجل تسليمه وجودَ العلم المتعلق بالمحالات، فلما سلَّم ذلك واعترف به لا جَرَمَ توجّه النقض على حَدِّه[٤]، ولو قدّرنا عدمَ تسليم هذه الدعوى لم يمكن[٥] توجيهَ[٦] النقض على ذلك الحد وحْدَه، وكذلك المعارضة لا يمكن القدحُ بها في الحد، إلا عند تسليمِ الدعوى، وإلا فالحقائقُ غير متعاندة في ماهياتها، فإنَّ مَن عارض هذا الحدّ بأنه الاعتقادُ المقتضي[٧] سكونَ النفس، فليس بين هاتَين الحقيقتَين تعاند؛ فإن حقيقةَ أمرٍ يقتضي للمتصف به صحةَ الإحكام من حيث إنها هذه الحقيقة، لا يُنافي[٨] حقيقةَ اعتقادٍ يقتضي سكونَ النفس من حيث إنها هذه الحقيقة، وإذا لم يكنْ بين الحقائق منافاةٌ لم تتحقق المعارضة في الحدود.

الفصل الخامس: في تعديدِ المعارف الغنية عن الاكتساب

الحقائقُ التي تكون معرفتُها مستغنيةً عن الاكتساب؛ هي التي تكون معرفتُها حاصلة عند الإنسان من غير طَلَب منه لها، وهي إما محسوسة أو غيرُ محسوسة؛

---

(١) ب، ج: «ما».

(٢) ب، ج: «المتصف».

(٣) ب، ج: «يتوجه».

(٤) ج: «توجه النقض على ذلك الحد وحده».

(٥) ب: «لم يكن».

(٦) ب، ج: «توجه».

(٧) ج: «الاعتقاد والمقتضي».

(٨) ب: «لا تنافي».

أما المحسوساتُ فلا يمكن تعريفُها؛ لأن تعريفَها لو أمكن لكان لا بدّ وأن يكون بأمورٍ هي أعرف منها، ولسنا نجدُ عند[١] العقل أموراً أعرف من المحسوسات حتى نُعرِّفَها بها، فظهر[٢] من هذا فساد سعي من حاول تعريف هذه المحسوسات، ولنذكرْ منها مثالَيْن:

المثال الأول[٣]: قالت الفلاسفة: الحرارةُ هي التي من شأنها أن تجمعَ بين المتماثِلات، وتفرّقَ بين المختلِفات، والبرودةُ هي التي من شأنها ضدُّ ذلك.

وهذا باطلٌ؛ لأنه لو[٤] كان المرادُ من ذلك بيانُ أن هذه الكيفيةَ المحسوسة ـ التي نسمّيها بالحرارة ـ موجِبة لهذه الآثار؛ فذلك دعوى تحتاجُ إلى برهان، والدعوى غيرُ الحد.

وإن كان الغرضُ منه بيانَ تعريف المسمى بلفظ الحرارة؛ فذلك تعريفٌ لغوي؛ ولأن[٥] أهل اللغة لم يخطرْ ببالهم عند إطلاقهم لفظ «الحرارة» الأمورُ التي ذكروها.

وإن كان الغرضُ منه تعريفَ هذه الكيفية المخصوصةِ التي ندركها بلمسنا من[٦] النار؛ فمعلومٌ أن تلك الكيفية أعرف عند الكل من هذه الأمور التي ذكروها؛ لأن العوامَّ كلَّهم يميِّزون بين الحرارة من حيث هي حرارة وغيرها[٧]، والتمييزُ بين

---

(١) ب، ج: «في».

(٢) ب، ج: «فيظهر».

(٣) ب، ج: «أمّا المثال الأول».

(٤) ب، ج: «إن».

(٥) ب، ج: «لأن» دون واو.

(٦) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «حرارة وبين غيرها».

الشيء وغيره لا يمكن إلا بعد معرفة الشيء، فإذن، العوامُّ يعرفون حقيقةَ الحرارة وإن لم يخطرْ ببالهم كونُها جامعةً للمتشابِهات[١]، ومفرّقةً للمختلِفات.

وأمّا الخواصّ فإنهم لا يعرفون كونَ الحرارة كذلك إلا بحجة إن تيسّرتْ، وكيفَ والمعلم[٢] باستناد هذا الاجتماع والافتراق إلى البرودة والحرارة لا[٣] يحصلُ إلا بعدَ العلم بعدم استنادِها إلى فاعل مُختار يوجِد هذه الآثار عَقيب ملاقاة الحارّ والبارد؟ وذلك لا يثبت إلا بالقدح في الفاعِل المختار، وحدوثِ العالَم، وكل عاقلٍ يعلم بالضرورة أن علمه بالحرارة والبرودة لا يتوقف على القطع بقِدَم العالم، ونفيِ الفاعل المختار.

المثال الثاني: ذكروا في حدّ الصوت: أنه كيفيةٌ تحدث من تموُّج الهواء المنضَغِط من[٤] قارِع ومقروعٍ انضغاطاً بعُنف.

وهذا أيضاً من الطراز الأول؛ لأن الصوتَ ليس إلا نفسَ هذه الكيفية المسموعة، وأنه لا يمكن تعريفُها إلا بشيء أعرفَ منها، والذي ذكروه فهو إشارةٌ إلى سبب حدوثه، ولا يمكنُ تصحيحُ ذلك إلا بعد إتعابِ الخاطر، وبناء ذلك على المقدّمة المذكورة، فكيفَ يمكن تعريفُ الصوت بذلك؟

وهكذا القول فيما يذكرونه من تعريفات[٥] الألوان، وهو أن السوادَ لونٌ قابضٌ للبصر، والبياضَ لونٌ مفرّق للبصر، فإن كل[٦] هذه التعرِّيفات أخفى بكثير من المعرفات.

(١) ب، ج: «للمتماثلات».
(٢) ب، ج: «والعلم».
(٣) ب: «ولا»!
(٤) ب، ج: «بين».
(٥) ب، ج: «تعريف».
(٦) قوله: «كل» سقط من ب، ج.

وأقولُ[١] قولًا كليّاً: إن أحداً لا ينكر أن العلم بتميُّز الحارّ عن البارد، والرطبِ عن اليابس، والحلوِ عن المرّ، والطيِّبِ عن المُنْتِن، والأسودِ عن الأبيضِ، عِلمٌ لا يُحتاج فيه[٢] إلى الاكتساب[٣] أصلًا؛ فإنه حاصلٌ للعوامّ، بل للأطفالِ والمجانين، بل للبهائمِ؛ فإنها تُميِّز بين هذه الأمور.

ومن المعلوم بالضرورةِ[٤] أن العلمَ بتمييز أمرٍ يستدعي العلمَ بحقيقة كل واحد من الأمرَيْن المتميِّزين، والسابقُ على غير المكتسَب[٥] أولى أن يكون غنيّاً عن الاكتساب، فإذن العلمُ بحقائق هذه المحسوسات حاصلٌ وغنيٌّ عن الاكتساب، ومتى كان كذلك لم يكن حاجة إلى الاكتساب[٦]، والعجبُ من الفلاسفة حيثُ اتفقوا على استغناءِ القضايا المحسوسةِ عن البراهين، ثم حاوَلوا تعريف الحقائق المحسوسة، وكيف صار الإحساسُ في أحد البابَيْن مغنياً عن الكسب دون الثاني.

فهذا هو القولُ في المحسوسات.

وأما الأمورُ التي لا تكونُ محسوسةً فكلما كانت حقائقها مدرَكة من النفس[٧] فالاشتغالُ بتعريفها خطأٌ وضَلالٌ[٨]، ولنذكرْ مثالَين[٩]:

الأول: الخصومةُ العظيمة الواقعةُ بين الناس في تحديد العلم، وذلك لمحاولتهم

---

(١) في ج: «أقول» دون واو.

(٢) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «اكتساب».

(٤) ب، ج: «ضرورة».

(٥) ب، ج: «الكسب».

(٦) من قوله: «ومتى كان كذلك» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «بالنفس».

(٨) ب، ج: «وضلال».

(٩) ب، ج: «ولنذكر منها مثالين».

تحديدَ ما لا يمكن تحديدُه، وليس عسرُ تحديده لخفاءِ حقيقته، بل لبلوغِ حقيقته في الوضوح إلى حيث لا يمكنُ تعريفها، وبيانه من وجهين:

ـ **الأول**: أنَّ كل ما عدا العلم فإنه إنما تنكشفُ حقيقتُه بواسطة العلم، فما يكون كاشفاً لكلِّ ما عداه كيف لا يكون حقيقةً[1] منكشِفةً بنفسها؟

ـ **الثاني**: أنّا نعرف وجودَ أنفسنا بالبديهة، ومن علم شيئاً بالبديهة أمكنَه أن يعلم بالبديهة كونَه عالماً بذلك الشيء، والعلمُ بكونه عالماً بالشيء مسبوقٌ بالعلم بحقيقة العلمَ، فإذن العلم بحقيقة العلم سابقٌ على علمنا البديهي بوجودِ أنفسنا، والسابقُ على البديهي أولى أن يكون بديهيّاً، فالعلم بحقيقة العلم بديهي.

الثاني[2]: أن بعضَ الناس حاولَ[3] تحديد الوجودِ والعدم، والوجوبِ والإمكانِ والامتناع، والوَحدة والكثرة، ثم إنهم وقعوا في خَبْطٍ عظيم يشتمل على شرحه كتُبهم، وعندنا أن ذلك الخبطَ وقع لامتناع تعريف هذه الأمورِ؛ لوضوحها واستغنائها عن التعريف، والدليلُ عليه أنّا نعلمُ بالبديهة أن الشيءَ يستحيل خلوه عن العدم والوجود معاً، ويجب اتصافه بأحدهما لا بعَينه، ويمكن اتصافُه بأيّهما كان على التعيين، وهذا العلمُ لا مَحالة مسبوق بتصوّر الوجود والعدم، والوجوب والامتناع والإمكان؛ لأن مَن لم يتصوّر المفرداتِ لا يمكنه أن يحكم ببعضها على البعض[4]، فإذن هذه التصوّرات بديهية.

وأيضاً العلمُ البديهي بأن الوجودَ والعدم لا يجتمعانِ، مسبوقٌ بالعلم بكَوْن الوجـود مغايـراً للعدم، والمغايـرة عبـارةٌ عن الإثنيـة التي العلمُ بها مسبوقٌ بالعلم

(١) ب: «كيف لا تكون حقيقته..».

(٢) ب، ج: «المثال الثاني».

(٣) ج: «عادل».

(٤) ب، ج: «بعض».

بالوَحدة، فيكون تصوّرَ الوحدة والكثرة غنيّاً عن الاكتساب، وظهر[١] أن تعذُّر تعريف هذه الأمور ليس لخفائها، بل لوضوحها، ويجب أن يكون مقرَّراً عندك أن كل تصوّر يتوقّف عليه تصديقٌ بديهي ابتداءً، فإن ذلك التصوُّرَ يكون غنيّاً عن الاكتساب.

وبعد أن فَرَغنا عن إعطاء ما يليق بهذا الكتاب من قوانينِ اكتساب المعارف، فلنُعطِ ما يَليق به أيضاً من قوانين اكتساب العلوم[٢].

الفصل السادس: في أقسام الأدلة

اعلمْ أن كلَّ ما يلزم من العلم به العلمُ بشيءٍ آخرَ كان دليلاً على ذلك الشيء، وهو لا يخلو: إمّا أن يمتنعَ خروجُه عن كونه دليلاً، أو لا يمتنع.

والقسمُ الأول هو الدليلُ العقلي، ولا بد فيه من مقدّمتَين لا أزيد ولا أنقص. أمّا أنه لا بدَّ فيه من مقدّمتَين: فلأنَّ كلَّ مطلوب فلا بد فيه من موصوفٍ وصِفة، والمطلوبُ هو حصول تلك الصفةِ لذلك الموصوف، وإذا كان ذلك الحصولُ مجهولاً فلا بدّ من ثالثٍ ينتسبان إليه انتساباً معلوماً؛ لتصير تلك النسبة المجهولة بواسطة النسبتَين المعلومتَين معلومة، وحينئذ يحصلُ من انتسابهما إليه مقدّمتان.

وأمّـا أنه لا يمـكنُ الزيادة على المقدّمـتَين: فلأنا متى وجدنا شيئاً ينتسب الموصوفُ والصفة[٣] إليه انتساباً يلزم من العلمِ به العلمُ بذلك الاتصاف، فحينئذٍ يحصلُ المطلوب لا محالة، وإن لم يحصل لم تكن المقدّمتان الحاصلتان مقدمتَين قريبتَين لإنتاج المطلوب، بل ربما كانتا مقدمتَين بعيدتَين، وذلك مما لا نزاع فيه وهذا في الأقيسة الحمليّة، وأما الشرطية فإنها راجعة إليها[٤].

---

(١) ب، ج: «فظهر».

(٢) ب، ج: «اكتساب العلوم وبالله تعالى التوفيق».

(٣) ب، ج: «الصفة والموصوف».

(٤) قوله: «وهذا في الأقيسة الحمليّة، وأما الشرطية فإنها راجعة إليها» ضرب عليه الناسخ في أ.

وإذا عرفت ذلك فلا بدّ من البحثِ عن الأمرَين[١]؛ أحدهما: حالُ تلك المقدمات، والثاني: حالُ تركّبها.

النظر الأول: في المقدمات

وهي، قريبةً كانت أو بعيدة، فلا بدّ وأن تكون معلومةَ الصحة بالبديهة، أو لازمةً من البديهيات لزوماً بديهيّاً، إما بواسطةٍ واحدة أو بوسائطَ كثيرة، حالُ كل[٢] واحدة منها كذلك.

النظر الثاني: في كيفية تركّبها

وهي[٣] على أوجهٍ خمسة[٤]:

الأول: أن تكونَ الصفة المجهولة الثبوت للموصوف معلومةَ الثبوت لكل ثالث[٥]، أو معلومةَ[٦] الانتفاء عن كل ثالث[٧]، وذلك الثالثُ يكون معلومَ الثبوت لكلِّ الموصوف أو لبعضه، وهذه أقسامٌ أربعة، وعندنا علم بديهي أن الثابتَ لكل الشيء أو المنتفي عن كل ما ثبت له الشيء يجب[٨] أن يكون ثابتاً كذلك[٩] الغير أو منفيّاً عن ذلك الغير، فعند هذا تصيرُ النسبة المجهولة للصفة إلى الموصوف معلومةً بواسطة المعلومات التي ذكرناها[١٠].

---

(١) ب، ج: «أمرين».

(٢) ب، ج: «وحال كل».

(٣) ب، ج: «وهو».

(٤) ب، ج: «خمسة وجوه».

(٥) ب، ج: «الثالث».

(٦) ب: «ومعلومة».

(٧) ب، ج: «الثالث».

(٨) ب، ج: «الشيء الثابت لغيره يجب».

(٩) ب، ج: «لذلك».

(١٠) ج: «ذكرنا».

الثاني: إذا رأينا شيئَين وجب اتصافُ أحدهما بأمر يمتنع اتصافُ الآخر به علمْنا كونَ أحدهما مسلوباً عن الآخر؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان الأمر الحاصلُ لأحدهما حاصلاً للآخر، مثالُه: كلُّ جسم مؤلَّف، ولا شيءَ من القديم بمؤلَّف، فلا جسمَ واحدٌ قديم(١).

الثالث: إذا رأينا شيئَين يحصلان في ثالث، فحينئذٍ يحصل بينهما التقاء في ذلك الشيء(٢)، وبسبب ذلك استحقّ الإيجابَ الجزئي، ثم من المحتَمل أن يكونَ وجودُهما خارجَ ذلك الموضع(٣) لا يتلاقيان، فحينئذ الالتقاء الكلي يكون مجهولًا، والالتقاء الجزئي حاصل على كل حال، فلا جَرَم تحصلُ(٤) النتيجة جزئية، مثاله: كلُّ سواد عَرَض، و(٥) كلُّ سوادٍ لون، فبعضُ العَرَض لون.

الرابع: طريقةُ التلازم؛ فإنه إذا كان شيئان يكونُ أحدهما لازماً للآخر، أمكنَ الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم(٦) على عدم الملزوم؛ وإلا بطل اللزوم، لكن لا(٧) يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم، وبوجودِ اللازم على وجود الملزوم، لاحتمالِ كون اللازم أعمَّ من الملزوم.

الخامس: التقسيمُ المتردّد بين النفي والإثبات، فإنه يلزم من إثبات أيِّهما كان نفي الآخر، ومن نفي أيهما كان إثباتُ الآخر.

فهذه المناهجُ الخمسة تركيباتٌ يقينية، وعليها شكوكٌ سنذكرها في المسائل التي ستأتي بعد ذلك.

---

(١) ب، ج: «شيء من الجسم بقديم».
(٢) ب، ج: «الشيء الثالث».
(٣) ب، ج: «الموضوع».
(٤) كذا في ب، ج، وفي أ: «تحصيل».
(٥) قوله: «كل سواد عرض و» سقط من ج.
(٦) قوله: «وبعدم اللازم» سقط من ب.
(٧) ب، ج: «ولكن لا».

وأما السمعياتُ[1] فهي قولُ النبي ﷺ، أو ما[2] يستند إليه.

ثم إن للمتكلمين طرقاً سوى ما ذكرناه[3]، وهي غير مفيدة لليقين، فلْنذكرْها، ثم لنبيّنْ[4] وجه ضعفها[5].

الفصل السابع: في تزييف الطرق الضعيفة

وهي أربعة[6]:

فالأول: أنَّهم متى حاولوا نفيَ شيء غيرِ معلوم الثبوت بالضرورة، قالوا: إنه لا دليلَ عليه، وما لا[7] دليلَ عليه وَجَب نفيه.

أمّا بيانُ أنه لا دليل عليه: فذلك إنما يثبتونه بنقل أدلّة[8] المثبِتين لذلك الشيء، ثم ببيان فسادِها وضعفها، وقد يقيمون الدلالةَ على حصر وجوه الأدلة، ثم يكتفون في بيان انتفائِها بعدم وُجدانهم لها، والأوّل أَولى؛ لأنه إذا كان لا بدَّ آخرَ الأمر[9] من التعويل على عدم الوُجدان، فَلَأَنْ يُتمسَّك به ابتداءً حتى يَسقُط عن أنفسِنا[10] مُؤنة بيان حصر وجوه الأدلة أَوْلى.

---

(١) ب، ج: «السمعية».

(٢) ب، ج: «وما».

(٣) ب، ج: «ذكرناها».

(٤) ب: «نبين».

(٥) ب، ج: «وجه ضعفها وبالله التوفيق».

(٦) قوله: «وهي أربعة» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «وكل ما لا».

(٨) ج: «أوله»، تحريف.

(٩) ب، ج: «في آخر الأمر».

(١٠) ب، ج: «أنفسهم».

وأمّا بيان أنَّ ما لا دليلَ عليه وَجَبَ نفيُه، فهم يثبتونه[١] من وجهين:

الأول: أن تجويزَ ما لا دليلَ عليه يلزم منه القدحُ في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أدّى إليه كان[٢] فاسداً.

بيانُ أدائه إلى القدح في العلوم الضرورية: أنّا لو[٣] جوّزنا إثبات ما لا دليلَ عليه يلزمُنا تجويز أن يكون بحضرتنا جبالٌ شامخةٌ، وأصواتٌ هائلة، ونحن لا ندركها؛ لأنّ الله تعالى خلقَ في عيوننا مانعاً عن إدراكها، ولعلّ لكلِّ واحد منا ألفَ رأس، إلا أنه قامَ بالعينِ ما يمنعُ عن إدراك ما عدا الواحد منها، وإن لم يقم دليلٌ على إثبات المانع.

وبيانُ أدائه إلى القدح في العلوم النظرية: لأنا إذا استدلَلْنا بدليلٍ على شيء، فإذا جوّزنا ثبوتَ ما لا دليل عليه، فلعلّ في مقدّماتِ ذلك الدليل غلطاً لم نقف عليه لا نحن ولا غيرُنا، ومع هذا التجويزِ لا يمكن حصول اليقين، فإذن لا بدّ من دفع هذا التجويزِ، ودفعُه[٤] لو كان بدليلٍ آخرَ كان الكلامُ فيه كالكلام[٥] في الأول[٦]، فيلزم حاجة[٧] كل دليل إلى دليلٍ آخرَ[٨] لا إلى نهاية، وذلك مُحال، فإذن لو لم يُقطَع بنفي ما لا دليلَ على ثبوته لم يمكنّا[٩] أن نجزمَ بصحة الدليل، فثبت أن تجويزَ ثبوت ما لم تقم الدلالة[١٠] على ثبوته يُؤْذِنُ القدحَ[١١] في الضروريات والنظريات.

(١) ج: «يثبونه» تصحيف.
(٢) ب، ج: «يكون».
(٣) ب، ج: «إذا».
(٤) ج: «وقع هذا التجويز ووقعه».
(٥) ب، ج: «كالكلام في الأول، فيلزم».
(٦) قوله: «في الأول» زيادة من ب، ج.
(٧) ب، ج: «فيلزم منه حاجة».
(٨) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.
(٩) ب، ج: «لم يمكننا».
(١٠) ب، ج: «يقم الدليل».
(١١) ب، ج: «بالقدح».

الثاني[١]: أن الأمور التي لم يدلَّ دليل[٢] على ثبوتها غيرُ متناهية، فلو جاز إثبات ما هذا شأنُه، لزم تجويز إثبات أمورٍ لا نهايةَ لها، وذلك محال.

فهذا تمامُ تقرير هذه الحجة، وهي عندي ضعيفة جداً.

بيانه: أنَّ قولَكم في المطلوب المعيّن إنه لا دليل عليه، إمّا أن تَعْنُوا به أنكم لم تعرفوا دليلَ ثبوته، أو تعنوا به أنه ليسَ[٣] في نفس الأمر[٤] عليه دليلٌ؛ فإن عنَيْتم به الأول: كان حاصلُ كلامكم أن الشيء الفلاني لم نعرف على ثبوته دليلاً، وكل ما لا نعرفُ على ثبوته دليلاً وجب نفيُه.

وعلى هذا التقدير تكون المقدمة الأولى حقّة، لكنَّ المقدمةَ الثانية تكون ظاهرةَ الفساد؛ لأنه لو كان عدمُ علم الإنسان بدليل ثبوت شيءٍ دليلاً على عدم[٥] ذلك الشيء[٦]؛ لزمَ من هذا أن يكونَ العوامُّ كلُّهم جازِمِينْ بنفي الأمور التي لا يعلمون دليلًا على ثبوتها، ولزمَ كون المنكِرين لوجودِ الصانع والتوحيد والنبوة والحشر عالِمين؛ لكونهم غيرَ عالمين بأدلة ثبوتِ هذه الأشياء، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقلَّ معرفةً بالدلائل أن يكونَ أكثرَ علماً! وفسادُ تلك[٧] أظهر من أن يُحتاج فيه[٨] إلى الإطناب.

وإن عَنَيتم به الثاني، كان حاصلُ كلامكم أن الشيءَ الفلاني ليس على ثبوته

(١) ب، ج: «والثاني».
(٢) ب، ج: «الدليل».
(٣) قوله: «ليس» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «في نفس الأمر ليس».
(٥) قوله: «عدم» زيادة من ب، ج.
(٦) ب، ج: «على عدم ذلك الشيء».
(٧) ب، ج: «ذلك».
(٨) قوله: «فيه» زيادة من ب، ج.

دليلٌ[١] في نفس الأمر، وكل ما كان كذلك وجب نفيُه[٢].

ولكنَّ[٣] المقدمة الأولى لا تتقرّر بتزييف أدلة المثبِت[٤]؛ لأنه من الجائز أن يكون على ثبوتِ ذلك الشيء دليل، وإن لم يقف المثبِت له على ذلك الدليل.

فبالجملة[٥] لا يلزمُ من إبطال[٦] الوجوه التي تمسّك بها المثبِت في إثبات ذلك الشيء أن لا يكون على إثبات ذلك الشيء دليل غيرُ معلوم للمثبت.

ثم إن سلّمنا أنه لا دليل عليه في الحال، ولكن من الجائز أن يوجَد بعد ذلك ما يدلّ عليه، وهو إخبار الشرع عنه، ومعلومٌ أن خبر الشارع عن ثبوت الشيء يفيد العلم به إذا لم يتوقف العِلم بكَون الشارع صادقاً على العلم به، فما دام يبقى احتمال أن يخبر الشارع عن ثبوته، استحال الجزم بعدمه. ولولا صحّةُ هذا الطريق لَزمنا القطع[٧] بعدم وقوع جملة[٨] الممكناتِ التي لا طريق إلى العلم بوقوعها إلا إخبارُ الشرع، نحو مقاديرِ السماوات والكواكب، وأحوالِ الجنة والنار، ومقاديرِ الثواب والعقاب، وحضورِ الملائكة والجن عندنا.

ثم إن سلَّمنا أنه لا دليل على ثبوته في الحال والاستقبال، فلم قلتم: إن كل ما كان كذلك وجب نفيه؟

---

(١) ج: «دليل على ثبوته»، ب: «لا دليل على ثبوته».

(٢) زاد في ب، ج: «وعلى هذا التقدير تكون هذه المقدمة صحيحة»، وأشير هنا في ج إلى كلام في الهامش، وفيه: «المقدمة الثانية حقة (كذا الأصل)»، يعني أن في الأصل المنسوخ عنه: «وعلى هذا التقدير تكون المقدمة الثانية حقة، لكن المقدمة الأولى..»، ثم غيِّر إلى المثبت.

(٣) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٤) ب، ج: «أدلة المثبت له».

(٥) ب، ج: «وبالجملة».

(٦) ب، ج: «فساد».

(٧) ب، ج: «للزمنا أن نقطع».

(٨) قوله: «جملة» سقط من ب، ج.

قوله: لأنه يلزم من تجويزه القدح في العلوم الضرورية.

قلنا: العلمُ بعدم الجَبَل بحضرتي، وبعدم الرؤوس الكثيرة للشخص الواحد، إمّا أن يكون متوقفاً على العلم بأنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه، أو لا يتوقّف عليه، فإن كان متوقّفاً عليه لم يكن حصول العلم بأنه لا جَبَل بحضرتنا[١] إلا بعدَ العلم بأنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه، ويلزم من ذلك محذوران:

أحدهما: أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي موقوفاً[٢] على العلم بأنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه، وهذا القائل قد بنى قولَه أنَّ ما لا دليل عليه وجب نفيُه على أن القدح فيه يفضي[٣] إلى تجويز كون الجبل بحضرتي، فحينئذ يلزم الدور.

وثانيهما: أنه إذا كان العلمُ بعدم الجبل بحضرتي موقوفاً على العلم بأنَّ ما لا[٤] دليلَ[٥] عليه وجب نفيه، فحينئذٍ يكون العلم بعدم الجبل بحضرتي علمًا نظريّاً مستفاداً من دليل، فلا يلزمُ من القدح فيه القدحُ في العلم الضروري، وأمّا إن لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي موقوفاً على العلم بأنَّ ما لا دليلَ عليه وجب نفيه؛ لم يلزم من عدم العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه زوالُ العلم بأنه لا جبل بحضرتي؛ لأنَّ[٦] ما لا يتوقّفُ حصوله على حصول غيره لم يلزمْ عدمُه من عدم ذلك الغير[٧].

وأمّا قوله: يلزمُ منه القدح في العلوم النظرية؛ لاحتمال أن يكون هناك غلط غير معلوم.

---

(١) ب، ج: «بحضرتي».
(٢) ب، ج: «متوقفاً».
(٣) ج: «يقضي».
(٤) قوله: «لا» زيادة من ب، ج.
(٥) ب، ج: «ما لا دليل».
(٦) ب، ج: «فإن».
(٧) ب، ج: «من عدمه عدمُه».

قلنا(١): قد بيّنا أن الدليلَ إنما يفيد العلم إذا كانت مقدّماته بديهيّة ابتداءً، أو تكونُ بديهية اللزوم عن البديهيّ ابتداءً، فعلى هذا إنما نحكم بصحة النتيجةِ عند العلم بصحة المقدّمات، لا عند عدم(٢) العلم بفسادِها، فأين أحد البابَيْنْ عن(٣) الآخر؟

وأمّا قوله: ما لا(٤) دليل على ثبوته لا نهاية له، فلو جاز إثبات ما هذا شأنه، لزم إثبات ما لا نهاية له.

قلنا: إن قام دليلٌ قاطع على استحالة وجود ما لا نهاية له؛ لم يلزم من الجزم بعدم ما قامَ الدليل على امتناع حصوله الجزمَ بعدم ما لم يقم الدليل على امتناع حصوله؛ لظهور الفارق، وإن لم يقمْ دليل على امتناع حصوله لم يمكنّا(٥) القطع بعدم حصوله.

فالحاصلُ أنهم قاسُوا عدمَ حصول الشيء على عدم حصول ما لا(٦) نهاية له، ونحن نقدحُ في هذا القياس إمّا بإظهار الفرق(٧)، أو بمنع الحكم في الأصل.

ثم إن سلّمنا أنَّ ما ذكروه يقتضي أن ما لا دليل عليه يجب(٨) نفيه، ولكنّا نقول: لو لزمَ من نفي دليل الثبوت الجزمُ بالعدم، لَلَزِم منه أيضاً الجزم بالوجود، وذلك متناقض، وما يُنتج المتناقضَ كان باطلاً، فإذن هذه الطريقة باطلة.

بيانُ ما ذكرناه من وجهَين:

الأول: هو أن جزمَ النافي بالنفي أمر ثبوتي، فإمّا أن يلزمَ من عدم الجزم بالنفي

(١) ب، ج: «غير معلوم لنا قلنا:».
(٢) كذا في ب، ج وفي أ: «علم».
(٣) ب، ج: «من».
(٤) ب، ج: «إن ما لا».
(٥) ب: «لم يمكن».
(٦) زدناها من ب، ج، وهي ساقطة من أ.
(٧) ب، ج: «الفارق».
(٨) ب، ج: «وجب».

الجزم بالثبوت أو لا، فإن لزمَ فنقول: كما لم يوجدْ ما يقتضي ثبوتَ المطلوب لم يوجد ما يقتضي ثبوتَ الجزم بالنفي[١]، فليس الاستدلالُ بعدم دليل ثبوتِ الشيء على ثبوتِ الجزم بانتفائه، أَولى من الاستدلال بعدم دليل ثبوت الجزم بالنفي على ثبوت المطلوب، فإمّا أن يحصل الدلالتان معاً، فحينئذ يلزم منه الجزم بالثبوت وبالعدم، وهو محال، وإمّا أن لا يحصل واحد منهما، فيكون ذلك اعترافاً بأن عدم دليل الثبوت لا يقتضي الجزم بالنفي.

وأمّا إن كان لا يلزمُ من عدم الجزم بالنفي الجزمُ بالثبوت؛ فذلك إنما يكونُ إذا كان بينهما واسطة، وإذا كان كذلك لا يلزم من عدم ما يقتضي الجزمَ بالثبوت الجزمُ بالنفي لاحتمال القسم الثالث، وهو عدمُ الجزم أصلاً، وحصول التوقف.

الثاني: سلّمنا هذا[٢]، ولكن إن جاز أن يُستدَلّ بعدم دليل الثبوت على النفي؛ جاز أن يُستدَلّ بعدم دليل[٣] النفي على الثبوت، فيلزم حينئذ[٤] الجزمُ بالإثبات والنفي[٥] معاً، وهو محال.

لا يقال: الفرق بينهما من وجوه أربعة:

أحدها: وهو أن دليل النفي إمّا أن يُعنى به عدم دليل الثبوت، أو يُعنى به وجود دليل النفي؛ فإن عُني به الأول: كان عدم دليل النفي عبارةً عن عدم عدم[٦] دليل الثبوت، وهو نفس دليل الثبوت، فيكون حاصله الحكم بالإثبات؛ لوجود دليل

(١) ج: «ثبوت الجزم بالجزم بالنفي».

(٢) من قوله: «ولكنا نقول» إلى هنا سقط من أ.

(٣) من قوله: «الثبوت على النفي» إلى هنا سقط من ج.

(٤) ب، ج: «من ذلك».

(٥) ب، ج: «بالنفي والإثبات».

(٦) قوله: «عدم» سقط من ب، ج.

الثبوت، وذلك لا نزاعَ فيه، وإن عُني به الثاني لم يلزم من عدم ما ينفي وجود شيء[١] حصولُ ذلك الشيء، لاحتمال حصول عدمه بالطريق الأول، وهو عدمُ المثبت.

وثانيها: أن دليلَ كل شيء على حسب ما يَليقُ به، فدليل الثبوت يجب أن يكون ثبوتيّاً، ودليل النفي يجب أن يكون عدميّاً.

وثالثها: إذا لم نجد على إنسانٍ ما يدل على نبوّته قَطَعنا أنه[٢] ليس بنبيّ، وليس إذا لم نجدْ عليه ما يقدح[٣] في نبوّته نقطع بكونه نبيّاً.

ورابعها: أنّا لو نفينا ما لم يوجد دليلُ نبوّته[٤] لزمَنا نفيُ أمور غير متناهية، وهو غير ممتنع، أمّا لو أثبتنا ما لم يوجد دليل عدمه[٥] لزِمَنا إثبات ما لا نهاية له، وذلك ممتنع، فظهر الفرق.

لأنا نقول: أمّا الأول فهو معارَض بمثله؛ لأن مَن قال في الشيء المعيّن: إنه لا دليلَ على ثبوته؛ فيقال له: إن دليلَ الثبوت قد يُراد به عدم دليل العدم، وقد يراد به ما يقتضي نفسَ الثبوت؛ فإن عنَيت الأول، كان معنى قولك: لم يوجد دليل الثبوت؛ أنه عُدم عَدَم[٦] دليل العدم[٧]، وذلك هو نفسُ وجود دليل العدم، فيكون حاصله الحكمَ بالنفي؛ لوجود ما يقتضي ذلك النفي، وذلك غير هذه الطريقة.

وإن عنيتَ الثاني: لم يلزمْ من عدم ما يقتضي الثبوت أن لا يكون الثبوت حاصلاً؛ لاحتمال أن يحصل بواسطة الطريق الثاني، وهو عدم دليل العدم.

---

(١) ب، ج: «الشيء».

(٢) ب: «قطعاً إنه».

(٣) ج: «عليه بالقدح»!

(٤) ب، ج: «دليل على نبوته».

(٥) ب، ج: «دليل على عدمه».

(٦) ج: «قد علم»، ب: «قد عُدم».

(٧) ب، ج: «الثبوت».

وأما[١] الثاني: قوله: دليلُ كل شيء على حسب ما يليق به.

قلنا: هذا كلامٌ إقناعي، ثم إنه باطل؛ لأنا توافقنا على أنه يجوز الاستدلال بوجود شيءٍ على عدم شيء آخر، فإذا جاز ذلك فليجزْ أيضاً الاستدلال بعدم شيء على ثبوت شيء[٢]، بل ذلك هو الحق، فإنه يلزمُ من ارتفاع أحد النقيضَين القطعُ بحصول النقيض الآخر.

وأما الثالثُ[٣]: قوله: إذا لم نجد على إنسان[٤] ما يدلّ على نبوّته قطعنا أنه ليس بنبيّ.

قلنا: لا نسلّم، بل إنما نقطعُ بذلك لقيام الدلالة القاطعة على أنه لا نبيَّ بعد محمد ﷺ[٥] وعلى آله، ولولا ذلك لما قطعنا به.

قوله: لو نفَينا ما لم يوجدْ دليل على ثبوته لزمَنا نفي ما لا نهاية له، ولو أثبتنا وجود ما لا دليل على نفيه لَزِمنا إثبات ما لا نهاية له.

قلنا: نحن لا ندّعي أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريقٌ مستقيم؛ بل نقول: إنه لا فارق في العقل بين الاستدلال بعدم دليل الثبوتِ على النفي وبين الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت، ولكن ذلك مُحالٌ؛ لوجوه، منها ما ذكرتموه من أنه يلزم منه إثباتُ ما لا نهاية له، فيكون ما ذكرتموه باطلاً، وهذا إنما يتمشى لو دلَّلنا على أنه يلزم من أحدهما الآخر[٦]، أمّا لو لم يدلّ عليه فهذا الكلام غيرُ جيّد، وفي[٧] هذا الموضع مزيد نظر. وبالله التوفيق.

---

(١) ب، ج: «أما».

(٢) ب، ج: «ثبوت شيء آخر».

(٣) قوله: «وأما الثالث» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الإنسان».

(٥) قوله: «وسلم» سقط من ب.

(٦) ب، ج: «أحدهما ما يلزم من الآخر».

(٧) في ب: «في» دون واو.

والطريقةُ[١] **الثانية**، وهي[٢] القياس، وهو يستدعي أركاناً أربعة: الأصلُ والفرع والحكم والعلَّة[٣]، فإنه متى ثبت أن الحكمَ في محلّ الوفاق مُعلَّل بعلة، ثم وجدنا تلك العلّة في محل النزاع؛ لزم ـ لا محالة ـ ثبوتُ الحكم فيه.

وردُّ الغائب إلى الشاهد، أو ردّ[٤] الشاهد إلى الغائب، أحد أنواع القياس، والمقام المُشكِل في تقرير هذه الحجة بيان كون الحكم في الأصل معلَّلاً بالعلة الموجودة في الفرع، ولهم في بيان ذلك طريقان؛ الأول: الطَّرد والعكس، مثل ما قالت[٥] المعتزلة: إن الإضرار من غير جنايةٍ سابقة ولا عِوَضٍ لاحقٍ قبيحٌ في الشاهد.

ثم لما تأمّلنا وجدنا أن الفعلَ متى كان واقعاً على هذه الوجوه كان قبيحاً، ومتى زال عنه أحد هذه القيود زالَ قبحُه، فلما دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدماً؛ علِمْنا أن قبحَ الظلم معلَّل بهذه الاعتبارات، وإذا ثبتَ ذلك فلو صدر مثل هذا الفعل من الله تعالى وجب أن يُحكم بقبحه؛ لوجود علة القبح فيه.

فإذا قيل لهم: لِمَ لا يجوز أن يكون القبح، وإن كان دائراً مع هذه الوجوه والاعتبارات وجوداً وعدماً، ولكنه لا يكون مُعلَّلاً بها، بل بأمرٍ آخر؟

كان جوابهم عنه من وجوه أربعة:

أحدها: أنه لا دليلَ على ذلك المقارِن، فوجب نفيه.

وثانيها: أنّا متى علمنا هذه الوجوهَ علمنا قبحها، وإن لم نعلمْ شيئاً غيرها، ومتى لم نعلمْ هذه الوجوه لم نعلم القبح، وإن علمنا سائر الأشياء، فلو كانت علةُ

---

(١) قوله: «الطريقة» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «والعلة والحكم».

(٤) ب، ج: «ورد».

(٥) ب، ج: «قالته».

القبح غيرَ هذه الوجوه لما كان يلزم من مجرَّد العلم بهذه الوجوه العلم بالقبح.

وثالثها: أنه إن جاز مع دوران القبح مع هذه الوجوه وجوداً وعدماً إسنادُ القبح إلى غيرها؛ لزم تجويزُ إسناد المتحرِّكية إلى غير الحركة، وإن كانت تدور معها[1] وجوداً وعدماً، وذلك يفتح باب التشكيك في العلل والمعلولات.

ورابعها: أن ذلك المقارَن إن أمكن انفكاكُه عن هذه الاعتبارات، أو أمكن انْفكاكُ هذه الاعتبارات[2] عنه؛ لم يكن القبح دائراً مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدماً، وإن لم يمكن انفكاك ذلك المقارَن عن هذه الاعتبارات ولا انفكاكُها عن ذلك المقارن، فحيث حصلت تلك الوجوه حصل ذلك المقارِن، فكانت علةُ القبح حاصلة، وذلك يفيد المطلوب.

هذا غاية هذه الطريقة، وهي عندي ضعيفة من وجهين:

أحدهما: أن تعليلَ الحكم الواحد وحدةً نوعية بعلّتَين مختلفتين إمّا أن لا يكونَ جائزاً أو يكون؛ فإن لم يكنْ كان الانعكاسُ في العلل واجباً، وإذا كان كذلك فكما أن المعلولَ يدور مع العلّة وجوداً وعدماً، فالعلةُ تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فإن لزمَ من مجرد هذا الدوران الحكمُ بالعِلّيّة؛ لزم الحكمُ بكون المعلول علةً لعلّته، وهو مُحال، وإن كان تعليلُ الحكم الواحد بعلتَين جائزاً؛ لم يكن اعتبار العكس في العلل، فحينئذ لا يمكنُ توقيف معرفة علّية العلة على الطرد والعكس.

الثاني: ما ذكرناه من احتمالِ أن يكون المؤثِّر في القبح ليسَ الوجوهَ المذكورة، بل أمراً مقارناً لها.

فأمّا قوله: لا دليل على ذلك المقارن، فوجب نفيه.

---

(١) ج: «معاً».

(٢) قوله: «أو أمكن انفكاك هذه الاعتبارات» سقط من ب.

قلنا: الكلام عليه ما مضى من تزييف هذه الطريقة.

وأمّا قوله: إنّا متى علمْنا هذه الوجوه علمنا القبح، وإن لم نعلم شيئاً غيرَها، ومتى لم نعلمْ هذه الوجوه لم نعلم القبح، وإن علمنا سائرَ الأشياء[١].

قلنا: هذا باطلٌ بالأمور العادية، فإن كثيراً من الأسباب المستعقِبة لمسبّباتها بمجرى العادة متى علِمناها علمنا المسبِّب، وإن لم نعلم شيئاً آخر، مع الاتفاق على أنها غيرُ مؤثرة، مثل ما إذا علمنا ملاقاة النار القطنَ، عَلِمنا الاحتراق، وإن لم نعلمْ شيئاً آخر، ومتى علمنا أن البَدَنَ الصحيح تناول الغذاءَ الجيد، علِمْنا حصول الشبع، وإن لم نعلم شيئاً آخر، مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشِّبَع يحصلان بفعل الله ابتداءً[٢].

ثم إن سلّمنا سلامة ما ذكرتموه عن النقض، لكن لا نسلّم أنه لمّا وجب عند العلم بكون الفعل ظلماً، العلمُ بكونه قبيحاً، وإن لم نعلمْ سائر الأشياء أنه يجب أن يكون كونه ظلماً علةً في كونه قبيحاً، ولا نسلّم أنه لمّا لم يجب من العلم بالاعتباراتِ المغايرة لكونه[٣] ظلماً العلمُ بكونه قبيحاً أنه يمتنعُ أن يكونَ سائر الاعتبارات علةً لكونه[٤] قبيحاً.

أمّا الأول: فلأنَّ[٥] الأبوّة متى عُقلتْ وجب تعقل[٦] البُنوة، وإن لم يعقل مع الأبوة شيء آخر، وكذا[٧] القول في جميع الإضافيات، ثم إنه لم يلزم من ذلك أن يكون بعض الإضافات[٨] علّة للبعض، فثبت أن ذلك لا يدل على العلية.

---

(١) من قوله: «فلو كانت علة القبح غير هذه الوجوه» إلى هنا سقط من (ج).

(٢) ب، ج: «بفعل الله تعالى ابتداءً».

(٣) ج: «بكونه».

(٤) ب: «بكونه».

(٥) ب، ج: «فإن».

(٦) ب، ج: «وجب أن تعقل».

(٧) ب، ج: «وكذلك».

(٨) ب، ج: «الإضافيات».

وأما الثاني فلأن القول بأنه لما لم يجب العلم بكون الفعل قبيحاً عند عدم العلم بكونه ظلماً، وإن كان سائر الاعتبارات معلومة، إنما يُوجِب أن لا يكون سائر الاعتبارات علة لكونه قبيحاً، لو ثبت أن العلم بالعلة من حيث هي علةٌ يقتضي العلم بالمعلول لا محالة، لكنا سنبيِّن في مسألة العالمية ـ إن شاء الله تعالى[1] ـ في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليّات ـ ضعف هذه القاعدة.

قوله: لو جاز فيما يدور مع الشيء وجوداً و عدماً[2] إسنادُه إلى غيره جاز إسناد المتحركية إلى غير الحركة[3].

قلنا: المتحركيَّةُ هي نفس الحركة عندنا، فإنّا لا نقول بالعلة والمعلول، ثم إن سلّمْنا ذلك فالفرق ظاهر؛ لأنا لا نريد بالحركة إلا الأمرَ المؤثر في المتحركية، فإن[4] قيل لنا: جوِّزوا إسناد المتحركية إلى غير الحركة، فكأنه قيل لنا: جوِّزوا أن يكونَ المؤثرُ في المتحركية غير ما هو مؤثر فيه[5]، وفساد ذلك ظاهر.

قوله: ذلك المقارَن إمّا أن يكون ملازماً أو غير ملازم.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن ذلك المقارن يمتنعُ حصوله عند عدم تلك الوجوه، وإن صحّ حصول تلك الوجوه عند عدم ذلك المقارن، وذلك مثلُ أن الإضرار بالغير من غير جناية سابقة ولا عِوَضٍ لاحقٍ إنما قَبُحَ لمجرّد ما به امتاز[6] الشاهد عن الغائب، وهو كونُه مخلوقاً مملوكاً، أو يكونُ ذلك مأخوذاً في المقتضى، وإن لم يكن تمامَ المقتضى، فبهذا[7] التقدير يفسد ما قالوه.

(١) ب، ج: «ـ إن شاء الله تعالى ـ في مسألة العالمية».
(٢) كذا في ب، ج، وفي أ: «أوعدماً».
(٣) ب، ج: «إلى غير الحركة»، وسقطت «غير» مِن أ.
(٤) ب، ج: «فإذا».
(٥) ب، ج: «المؤثر فيها».
(٦) ب: «امتياز».
(٧) ب: «فهذا».

الطريق الثاني في إثبات علية[١] الأصل في الأقْيِسَة العقلية: السبر[٢] والتقسيم

وهو أن يذكر أقساماً غير منحصِرة، مثل أن[٣] يقال: السواد إنما رُؤي لأنه موجود، والله تعالى موجود، فيكون مرئيّاً، ثم يحتجّ على أن علةَ صحة رؤية السواد ـ وهو الوجود ـ بأن علة هذه الصحةِ إمّا كونُه سواداً أو لوناً أو عَرَضاً أو محدثاً أو موجوداً، فإذا بَطَلَت الأقسام ـ سوى الوجود ـ ثَبَتَ أن علّة صحة الرؤية هي الوجود.

واعْلَمْ أن مدار هذه الطريقة على أن ما لا دليل عليه وجب نفيُه، فإنه إذا قيل: لـِمَ لا يجوز أن تكون العلة أمراً آخر سوى ما عدَدْتُموه؟ فعند ذلك يقولون: إنه لا دليل على وجود قسم آخر، فوجب نفيُه، وقد سبق الكلام عليه.

والطريقة الثالثة[٤]: وهي[٥] الإلزامات، وهي بالحقيقة من أنواع القياس، وذلك يكون تارة على صورة قياس العكس، وتارة على صورة قياس الطرد أما على صورة قياس العكس[٦]، فنذكر فيه[٧] مثالَيْن:

الأول: استدلالُ الأشعرية في خلق الأعمال بأن العبدَ لو كان قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة، قياساً على الباري تعالى، فإنه لمّا[٨] كان قادراً على الإيجاد لكان[٩] قادراً على الإعادة، ولـمّا لم يكنِ العبد قادراً على الإعادة وجب أن لا يكون

---

(١) ب، ج: «علة».

(٢) ب، ج: «بالسير».

(٣) ب، ج: «ما».

(٤) ب، ج: «والثالث».

(٥) قوله: «وهي» سقط من ب، ج.

(٦) من قوله: «وتارة على صورة» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «منه».

(٨) ب، ج: «فإنه تعالى لمّا».

(٩) ج: «وكان»، ب: «كان».

قادراً على الإيجاد، وربما يتركون القياسَ على الباري تعالى، ويقولون: الإعادةُ نفس الإيجاد ثانياً، فلما كانت الإعادة متعذّرة على العبد دلّ على تعذّر الإيجاد عليه.

الثاني: استدلالُـهم أيضاً على أن الاستطاعة لا تتقدّم الفعلَ، بأن قالوا: لو جاز تقدُّم القدرة في حقِّنا على المقدور بوقت واحد؛ جاز تقدُّمها بأوقات[١]، قياساً على قادرية الله تعالى، فإنها لمّا تقدّمت الفعل بوقت واحد جاز تقدُّمها عليه بأوقات، فلمّا لم يَجُزْ تقدّمُ قدرة العبد على الفعل بأوقات؛ لم يجزْ تقدّمها عليه بوقت واحدٍ، وربما يتركون القياس على الباري تعالى فيقولون: إذا جاز تقدَّمها عليه بوقت واحد؛ لم يكن تجويز ذلك بحسب وقتٍ واحدٍ أَولى من تجويزه بحسب وقتَين، وذلك يُفضي إلى تجويز ذلك[٢] التقدُّم بأوقات كثيرة.

واعلمْ أن هذين المثالين من القياس هو المسمى بردّ الشاهد إلى الغائب.

وأما على[٣] صورة قياس الطرد: فتارة يكون في الإثبات، وتارة في النفي[٤].
أمّا الإثبات[٥] فنذكر منه مثالين:

الأول: استدلالهم على أن الله تعالى عالـمٌ بالعلم، بأن قالوا: أجمَعْنا على أنه[٦] مُريد بالإرادة، فليكن أيضاً عالماً بالعلم.

الثاني: استدلالهَم على أن القابل للضدَّين يمتنع خلوُّه عنهما، بأن قالوا: أجمَعْنا على أن القابلَ للضدَّين يمتنعُ خلوّه عنهما بعد اتِّصافه بهما، فليمتنعْ خلوُّه عنهما مطلقاً.

---

(١) ب، ج: «تقدمها عليه بأوقات».

(٢) ب، ج: «جواز».

(٣) ب، ج: «وأما الذي على».

(٤) ب، ج: «وتارة يكون في النفي».

(٥) ب، ج: «أما في الإثبات».

(٦) ب، ج: «أن الله تعالى».

وأمّا في النفي: فكاستدلالهم على أن النظرَ لا يُولِّد العلم، بأن قالوا: أجمَعْنا على أن تذكُّرَ النظر لا يولد العلم، فوجب في نفس النظر ألا[١] يكون مولِّداً.

واعلم أن هذا النوعَ من الحجة لا يصلح لإفادة اليقين، وذلك ظاهر، ولا لإفحام الخصم أيضاً.

وبيانه: هو أن للخصم أن يقول: إني إنما اعترفت[٢] بالحكم في محلّ الوفاق لِعلّة غيرِ موجودة في محل النزاع، فإن صحّتْ لي[٣] تلك العلةُ بَطَلَ القياسُ مع ظهور الفارق، وإن بَطَلَتْ تلك العلة مَنَعَتِ الحكمَ في محل الوفاق[٤].

وبالجملة فهذه الحجةُ دائرة بين منع الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع، وعلى كلا التقديرَين تبطل الحجة.

ولنحققْ هذا الكلام في الأمثلة التي أوردناها، فنقول: إن للمعتزليِّ أن يقول: إني إنّما[٥] منعتُ من اقتدار العبد على الإعادة لأمرٍ لا يوجد في الإيجاد؛ وذلك لأنَّ العبد لو قَدِرَ على الإعادة لكان اقتدارُه عليها إمّا بالقدرة التي كانت متعلّقة بإيجاد ذلك الشيء، أو بقدرةٍ أخرى، والأوَّلُ باطل؛ لأن تلك القدرة لها بحسب كل مقدور[٦] على حِدَة، فلو تعلّقت في بعض الأوقات بإعادة ما عُدم، وهي في ذلك متعلِّقة[٧] بإيجاد مقدورٍ آخر ـ كانت القدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد متعلقةً بإيجاد شيئَين، وذلك يقتضي تعلُّق تلك القدرة بمقدوراتٍ لا نهايةَ

(١) ب، ج: «أن لا».
(٢) ب، ج: «اعترف».
(٣) قوله: «لي» سقط من ب، ج.
(٤) من قوله: «لعلّه غير موجودة» إلى هنا سقط من ب.
(٥) كذا في ب، ج، وفي أ: «إنما أنا».
(٦) ب، ج: «كل وقت مقدور».
(٧) ب، ج: «ذلك الوقت متعلقة».

لها؛ لأنه ليس عددٌ أولى من عدد، وذلك يقتضي بطلانَ التفاوُت بين القادر والأقدر، وهو باطل.

وأمّا[١] إن كانت القدرة المتعلقة بالإعادة غيرَ القدرة المتعلقة بالإيجاد، فحينئذ تكونُ القدرتان متعلقتَين بمقدورٍ واحد، ولو صح ذلك صحّ[٢] قيام كل واحدٍ من القدرتَين لشخص آخر[٣]، وحينئذ يلزمُ وجود مقدور بين قادرَين، وذلك[٤] مُحال.

فهذه الأصول التي أَعْتَقِدُ في[٥] صحتها ساقَتْني إلى الحكم باستحالةِ اقتدار العبد على الإعادة، وهي غيرُ موجبة للحكم بامتناع اقتدارِه على الإيجاد، ثم إنها إن كانت صحيحةً ظهر الفرق بين الإيجاد والإعادة، وإن فَسَدَتْ منعت الحكم في الأصل، وجوّزت اقتدارَ العبد على الإعادة.

وهكذا القولُ في قولنا: لما كان مَريداً بالإرادة وجب أن يكون عالماً بالعلم، فإنهم يقولون: إنما حكمنا بتعليل المُريدية بالإرادة[٦]؛ لأن عندنا المُريدية صفة جائزة، والصفات[٧] الجائزة معلَّلة، والعالِمية صفة واجبة، والواجب لا يعلَّل، فإن صحّت هذه الأصولُ ظهر الفرق، وإن فَسَدَتْ مَنَعْنا كونَ المريدية معللة بالإرادة.

وهكذا القولُ في قولنا: لـما استحالَ[٨] خلوّ القابل للضدَّين عنهما بعد اتصافه بهما، وجب أن يمتنع ذلك الخلو مطلقاً، فإنهم يقولون: الأعراضُ عندنا على قسمَين،

---

(١) في ب: «أما» دون واو.

(٢) ب، ج: «لصح».

(٣) ب، ج: «بشخص واحد».

(٤) ب، ج: «وهو».

(٥) ب، ج: «اعتقدت».

(٦) زاد في ب: «وجب أن يكون عالماً بالعلم، فإنهم يقولون: إنما حكمنا بتعليل المريدية بالإرادة».

(٧) ب، ج: «والصفة».

(٨) ب، ج: «امتنع».

منها ما تَبْقَى ومنها ما لا تبقى؛ أمّا التي لا تبقى: فإنه يصحّ خلوّ المحلِّ عنها بعد اتصافه بها، وأمّا الباقية: فإنها لا تزول عن المحل إلا لضدٍّ[١] يعدمُها، فلهذه العلة يستحيل خلوّ المحلّ عنها بعد اتصافه بها، فإن صح هذا المأخذ ظهر الفارق، وإلا منعنا الحكم في الأصل.

وهكذا الكلام في قولنا: «تذكُّر النظر لمّا لم يولِّدِ العلمَ[٢] وَجَبَ أن لا يكون نفسُ النظر مولداً له»؛ لأنهم يقولون: التذكُّر عبارةٌ عن وجود عِلْمَين؛ **أحدهما**: العلمُ بالمقدِّمات التي سبقت، **والآخر**: العلمُ بأنه كان قد أتى بتلك العلوم، ثم ليس أحد العلمَين بالتوليد أولى من الآخر، فيلزم أن يكونَ كل واحد منهما مولداً لذلك العلم، وهو محال، فإن صح هذا المأخذ ـ وهو غير موجود في أصل النظر ـ كان الفارقُ ظاهراً، وإلا مَنَعْنا الحكم.

واعلم أن لهذا السؤال دافعاً[٣] واحداً، وهو أن يُقال: الحكم في الأصل مجُمَع عليه بين الأمّة، فالرجوع عنه يكون خرقاً للإجماع، وإنه غير جائز، ولكن إنما يتمّ[٤] في الأصل الذي اتَّفَقَتِ الأمّة عليه، وذلك قلّما يوجد، فإنَّ في[٥] القدماء من المتكلّمين كثرة[٦]، و قلّما[٧] يوجد احتمالٌ في مسألةٍ من المسائل إلا وهو مذهب لبعض[٨] المتقدّمين، ومَن أراد الوقوفَ عليه فعليه بمطالعة كتب المقالات.

---

(١) ب، ج: «بضد».

(٢) ب، ج: «لم يكن مولداً للعلم».

(٣) ج: «واقعاً».

(٤) ب، ج: «ولكن هذا أيضاً إنما يتم».

(٥) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «كثيرة».

(٧) في (ب): «قلّما» دون واو.

(٨) ب: «مذهب بعض».

وأيضاً تخرج الحجّة مِن أن تكون عقلية، بل تصيرُ سَمعية، فإنه لا فرقَ بين أن يكون أصلُ الحجة سمعيّاً وبين أن يكون مقدِّمة من مقدماتها سمعية.

فلنتكلمْ في أنه[١] هل يجوز التمسُّك بالأدلة السمعية في العقليات أم لا؟

والرابعة: وهي التمسك بالسمعيات. فنقول: المطالبُ على أقسامٍ ثلاثة، منها: ما يستحيلُ حصولُ العلم بها بواسطة السمع، ومنها: ما يستحيلُ حصولُ العلم بها إلا بالسمع[٢]، ومنها: ما يصحُّ حصولُ العلم بها من العقل تارة ومن السمع أخرى[٣].

أمّا القسم الأول: فكلُّ ما يتوقّف العلم بصحة السَّمْع على العلم بصحته استحالَ تصحيحُه بالسَّمْع، وذلك مثل العلم بوجود الصانع، وكونُه مختاراً وعالماً بكلّ المعلومات[٤]، وصدْقُ قولِ الرسول.

وأمّا حدوث العالم فذلك مما لا يتوقَّف العلم بصحة السمع على العلمِ به؛ لأنه يمكننا أن نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الأعراض، أو بواسطة[٥] إمكان الأعراض، على ما سيأتي تفصيلُ القَوْل فيه، ثم نثبت كونه عالماً بكل المعلومات، ومرسِلاً للرسل، ثم نُثبِت بإخبار الرسول حدوثَ ذات العالم، وبهذا تبين[٦] خطأ قول مَن زعم أن أوّل الواجباتِ هو القصدُ إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالَـم.

وأمّا القسم الثاني: فهو ترجيحُ أحد طرفَي الممكن على الآخر إذا لم يجدْه الإنسان من نفسه، ولم[٧] يدركه بشيء من حواسّه، فإن جلوسَ غُرابٍ على قُلّة جبلِ قاف، إذا

(١) ب، ج: «فلنتكلم الآن في أنه».
(٢) ب، ج: «من جهة السمع».
(٣) ب، ج: «أن يعلم من السمع تارة ومن العقل أخرى».
(٤) ب، ج: «المعلومات، ومرسلًا للرسل».
(٥) ب، ج: «وبواسطة».
(٦) ب: «وهذا نبين».
(٧) كذا في ب، ج، وفي أ: «ولا».

كان جائز الوجود والعدم مطلقاً، وليس هناك ما يقتضي وجوبَ أحد طرفيه أصلاً، وهو غائبٌ عن النفس والحسّ؛ استحالَ العلم بوجودِه إلا من قول الصادق.

وأمّا القسم الثالث؛ وهو معرفة وجوب الواجبات، أو إمكانِ الممكنات، أو استحالةِ المستحيلات، التي لا يتوقف العلم بصحّة السمع على العلم بوجوبها وإمكانها واستحالتها، مثلُ مسألة الرؤية والصفات[1] والوحدانية وغيرها.

وإذا عرفتَ هذا التفصيل فنقول: أمّا أن الأدلة السمعية لا يجوزُ استعمالها في القسم الأول فهو ظاهر، وإلا وقع الدور، وأمّا أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهرٌ مما سلف، وأمّا القسم الثالثُ ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال؛ وذلك لأنا[2] لو قدّرنا قيام الدليل العقلي القاطع[3] على خلاف ما أشعرَ به ظاهر الدليل السمعي فلا خلافَ بين أهل[4] التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل؛ فإمّا أن نكذبَ العقل أو نؤوِّلَ النقل؛ فإن كذّبنا العقل مع أن النقلَ لا يمكن إثباته إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذٍ تكون صحة النقل متفرّعة على ما يجوزُ فساده وبطلانه، فحينئذ لا يكون النقلُ مقطوع الصحة، فحينئذ تصحيحُ النقل بردّ العقل يتضمن القدحَ في النقل، وما أدّى ثبوتُه إلى نفيه كان باطلاً، ولمّا بَطَلَ ذلك تعيّن تأويل النقل، فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلولِه إلا بشرط أن لا يوجد دليلٌ عقلي على خلافِ ظاهره، فحينئذٍ لا يكون الدليل النقلي مفيداً

---

(١) ج: «والصفة».

(٢) ب، ج: «أنّا».

(٣) يجب التنبه هنا أن الإمام يتكلم على الدليل العقلي القاطع، وليس على مجرد الدليل العقلي قاطعاً كان أو غير قاطع، وبهذا تنحل شبهات كثيرة أثارها بعض من اتبعوا طريق التجسيم في إثارة الشبهات على الإمام الرازي خصوصاً وعلى أهل السنة عموماً.

(٤) ج: «فلا خلاف من أهل»!

للمطلوب إلا إذا بين[١] أنه ليس في العقل ما يقتضي خلافَ ظاهره، ولا[٢] طريقَ لنا إلى إثبات ذلك[٣] إلا[٤] من وجهَين:

إمّا بأن نُقيم دلالة عقلية قاطعة على صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلي، وحينئذٍ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غيرَ محتاج إليه.

وإمّا أن[٥] نزيِّفَ أدلة المنكِرين لـما دلّ عليه ظاهر النقل، وذلك ضعيفٌ؛ لـما بيّنّا أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكونَ هناك معارِض أصلاً، اللهم إلا أن نقول: إنه لا دليلَ على هذا المعارض، فوجبَ نفيُه، ولكنّا زيّفنا هذه الطريقة، أو نُقيم دلالةً قاطعة على أن المقدمة الفلانيّة غيرُ معارضة لهذا النصّ، ولا المقدّمةَ الفلانية الأخرى، وحينئذ نحتاج إلى إقامة الدلالة[٦] على أن كل واحدة من المقدّمات التي لا نهايةَ لها غير معارضٍ لذلك الظاهر، فثبت أنه لا يمكن حصولُ اليقين بعدم[٧] ما يقتضي خلافَ الدليل النقلي، وثبت أن الدليل النقلي يتوقف إفادتُه اليقينَ على ذلك، فإذن الدليل النقليُّ يتوقف إفادته اليقينَ على مقدّمة غير يقينية، وهي عدم دليلٍ عقلي يوجب تأويلَ ذلك النقل، وكلّ ما يبتني صحّتُه على ما لا يكون يقينيّاً[٨] لم يكن هو أيضاً يقينيّاً، فثبت أن ذلك الدليلَ النقلي في هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين، وهذا بخلافِ الأدلة العقلية، فإنها مركّبة من مقدّمات لا يُكْتَفى فيها[٩] بأن لا يُعلم

---

(١) ب، ج: «ثبت».
(٢) ب: «فلا».
(٣) ب، ج: «إلى إثبات ذلك الأمر».
(٤) قوله: «إلا» سقط من (ب).
(٥) ب، ج: «بأن».
(٦) ب، ج: «الدليل».
(٧) ب، ج: «العدم».
(٨) ب: «يقيناً».
(٩) كذا في ب، ج، وفي أ: «يكفي منها».

فسادها، بل لا بدّ وأن يُعلم بالبديهة صحّتها، أو يعلم بالبديهة لزومها[١] مما عُلم صحته[٢] بالبديهة، ومتى كان كذلك استحالَ أن يوجد له ما يعارضُه؛ لاستحالة التعارض في العلوم البديهية.

فإن قيل: إن اللهَ تعالى لما أسمع المكلَّف الكلام الذي يُشعر ظاهره بشيء، فلو كان في العقلِ ما يدلّ على بطلان ذلك الشيء وجب عليه ـ تعالى ـ أن يُخطِر ببال المكلّف ذلك الدليل، وإلا كان ذلك تلبيساً من الله تعالى، وإنه غير جائز.

قلنا: هذا بناءً على قاعدة الحُسن والقبح، وأنه يجب على الله ـ تعالى ـ شيء، ونحن لا نقول به.

ثم إن سلَّمْنا ذلك، فلِمَ قلتم: إنه يجب على الله تعالى أن يُخطر ببال المكلّف ذلك الدليلَ العقلي؟

بيانه: أن الله تعالى إنما يكون مُلبِّساً على المكلَّف لو أسمعه[٣] كلاماً يمتنع عقلًا أن يُراد به إلا ما أشعر به ظاهره، وليس الأمر كذلك؛ لأن المكلّف إذا سمع ذلك الظاهر، ثم إنه يجوز أن يكونَ هناك دليل عقلي على خلاف ذلك الظاهر، وبتقدير أن يكونَ الأمر كذلك لم يكن مراد الله تعالى من ذلك الكلام ما أشعرَ به ظاهره، فعلى هذا إذا أسمع اللهُ المكلّف[٤] ذلك الكلام؛ فلو قطع المكلفُ بحمله على ظاهره، مع قيام احتمالِ[٥] الذي ذكرناه، كان على ذلك التقديرِ التقصيرُ واقعاً من قِبَل المكلّف لا من قِبَل الله تعالى؛ حيث قَطَعَ لا في مَوضع القطع، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله

(١) قوله: «لزومها» سقط من (ب).

(٢) قوله: «صحته» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «المكلف أن لو أسمعه».

(٤) ب، ج: «أسمع الله تعالى المكلف».

(٥) ب، ج: «الاحتمال».

تعالى ببال ذلك الدليل[١] العقلي المعارَض للدليل النقلي؛ كونُه ملبّساً، فخرج مما ذكرنا[٢] أن الأدلة النقلية لا يجوزُ التمسك بها في المسائل العقلية.

أو لعله[٣] يمكنُ أن يجُاب عن هذا السؤال بما به يجاب[٤] عن تجويزِ ظهور المعجزات على الكذّابين[٥]، نعم، يجوز التمسُّكُ بها في المسائل النقلية، تارةً لإفادة اليقين، كما في مسألة الإجماع، وخبر الواحد[٦]، وتارة لإفادة الظن، كما في الأحكام الشرعية، وبالله التوفيق.

ولنختم هذا الفصلَ من هذا الأصل بذكر مقدّمَتين مشهورتين فيما بين المتكلّمين، يفرّعون عليهما كثيراً من المسائل العظيمة:

المقدمة الأولى: وهي أنهم إذا أرادوا نفيَ عدد متناهٍ أو إثباتَ عدد غير متناه، قالوا: إنه ليس عدد أَولى من عدد، فلَزِم إمّا إثبات أعدادٍ لا نهاية لها، أو نفيُ العدد أصلاً، ونحن نذكر بعض المسائل التي يستعملون هذه المقدمة في أدلّتها:

أمّا في جانب نفي العدد:

فمنها: أنهم احتجّوا على وحدانية الله تعالى بأن قالوا: الإلهُ الواحد كافٍ في إيجاد[٧] الخلق، فأمّا إثبات الإله الثاني فليس بأَولى من إثبات الإله الثالث أو الرابع، وإذا لم يكن عددٌ أولى من عدد، لَزِم إثبات آلهة غير متناهية، وذلك محال، فإذن

---

(١) ب، ج: «ذلك المكلف الدليل».

(٢) ب، ج: «ذكرناه».

(٣) ب، ج: «و لعله».

(٤) ب، ج: «يجاب به».

(٥) ب، ج: «على أيدي الكذابين».

(٦) كذا في ب، ج، وفي أ: «الواحدة».

(٧) ج: «كافٍ وإيجاد»!

القول بالعدد أفضى إلى المُحال[1]، فيكون محالًا.

ومنها: أنهم احتجّوا على أن العِلمَ الحادث الواحدَ لا يتعلّق بأكثر من معلوم واحد، بأن قالوا: لو تعلقَ بمعلومَين لم يكن تعلّقه بذلك أولى من تعلقه بثلاث معلومات أو أربعة[2]، فيلزم تعلّقُه بالمعلومات التي[3] لا نهاية لها، وذلك محال.

ومنها: أنهم احتجّوا على أن القدرةَ الواحدة في الوقت الواحد في المحلّ الواحد[4] من الجنسِ الواحد لا تتعلّق إلا بمقدور واحد؛ بأنها لو تعلّقت بمقدورين لم يكن عددٌ أولى من عدد، فيلزم تعلّقها بما لا نهاية له من المقدورات، وذلك محال.

وأمّا في جانب الإثبات، فقد قالوا: ثبت أن الله تعالى عالمٌ بأكثرَ من معلوم واحد، وعالميّته بالمعلومات أمر واجب، فلم يكن بأن يجب[5] كونه عالـمًا ببعض المعلومات أولى من أن يجب[6] عالميتُه بغيره، فإما أن لا يكون عالماً بأكثر من معلوم واحد ـ وهو محال ـ أو يكونَ عالماً بكل ما صحّ أن يعلم، وهو المطلوب.

ومنها: إثباتُهم كونَه تعالى قادراً على ما لا نهايةَ له من المقدورات بهذا الطريق، وهذه المقدمة عندي ضعيفةٌ من وجهين:

الأول: أن قولَه[7]: «ليس عدد أولى من عدد آخر[8]»؛ إمّا أن يريدوا به أنه ليسَ عند العـاقل دليلٌ يَعلم به أن بـعض تلك الأعداد أولى من بعض، وإما أن يُعنى به أنه

(١) ب، ج: «إلى هذا المحال».

(٢) «بثلاث معلومات أو أربعة» كذا في الأصول الخطية.

(٣) ب، ج: «بمعلومات».

(٤) قوله: «في المحل الواحد» سقط من أ.

(٥) ب: «يجيب».

(٦) ب: «يجيب».

(٧) ب، ج: «قولهم».

(٨) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.

لا يمكن أن يختصّ أحد العددَيْـن في نفسه بما لأجله يكون أولى من عدد آخر، والأولُ حقٌّ ولا نزاع فيه، ولكن[١] لا يـلزم من عدم العلم بالمرجِّح عدم الترجيح[٢][٣]، اللهم إلا أن يقال: ما لا دليل عليه وجب نفيُه، ولكن[٤] الكلامَ عليه قـد سبق.

وإن أرادَ[٥] به أنه لا يمكنُ أن يكون أحد العددَين ممتازاً عن الآخر بما لأجله يكونُ وجودُه أولى من وجود الآخر؛ فهذه دعوى لا بدَّ من تصحيحها بالدليل؛ فلمَ لا يجوز أن يكون وجودُ الثاني حاصلاً، مع أنه يكون وجودُ الثالث محالاً؟ فإن[٦] كنا لا نعرف ما لأجله لم يمتنعْ وجود الثاني وامتنعَ وجود الثالث.

لا يقال: الثالثُ مِثْلُ الثاني، وحكم المِثْلَيْن التساوي في كل الأحكام اللازمة، فلو صحّ حصولُ أحدهما[٧] صح حصول الثاني[٨].

لأنا نقول: إن كان ما قلتموه حقّاً فيلزم من وجوب الأول وجوبُ الثاني؛ لكون الثاني مثلَ الأول[٩]، فإن لم يلزم ذلك لم يلزم ما ذكرتموه.

وتحقيقُه: وهو أنه[١٠] إذا جاز وجود علم خاصيةِ التعلُّق بمعلوم واحد على التعيين، جاز أيضاً وجود علم خاصية التعلق[١١] بمعلومَين معيَّنَين[١٢] فقط، وصريح

---

(١) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٢) ب، ج: «عدم المرجح».
(٣) قوله: «عدم الترجيح» سقط أ.
(٤) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٥) ب، ج: «أرادوا».
(٦) ب، ج: «وإن».
(٧) ب، ج: «الأول».
(٨) ب، ج: «الآخر».
(٩) ب، ج: «مثلًا للأول».
(١٠) ب، ج: «أن يقال».
(١١) من قوله: «بمعلوم واحد على التعيين» إلى هنا سقط من (ب).
(١٢) ب: «يقينين» وقد سقطت من ج.

العقل لا يستبعد ذلك، يؤكده[١]، وهو أن العلم المتعلّق بمضادة السواد والبياض لا بدّ وأن يكون بعينه متعلّقاً بهما، وإلا لكان المتعلِّق هو مجرّد المضادة، وليس كلامنا فيها، بل في مضادة السواد البياض[٢]، فقد وجدنا علمًا[٣] متعلقاً بمعلومتَين[٤]، مع أنه لم[٥] يجب أن يتعلق بجميع المعلومات، وإذا ثبت ذلك، بَطَلَ قولهم: إنه يلزم من وجوب عدد معيّن وجوبُ أعداد لا نهاية لها.

وأيضاً العالم يصح تقديم إحداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد ووقتَين[٦] وثلاثة أوقات، وهلمّ جرّاً، مع أنه لا يصحّ تقديم إحداثه على الوقت الذي حَدث فيه بأوقاتٍ لا نهاية لها، فعلمنا أنه لا يلزم من صحة وجود ما يكون أزيَد من الواحد صحة وجود ما[٧] لا نهاية له.

هذا إذا[٨] تمسّكوا به في جانب الثبوت، أمّا إذا تمسكوا به في جانب الانتفاء فيحضر[٩] سؤال آخر، وهو أن وجود ما لا نهاية له إمّا أن يكونَ محالًا أو لا يكون؛ فإن كان مُحالاً، وإثبات[١٠] أعداد متناهية لم يقمِ الدليل على امتناعِه، فلا يلزم من تجويز ما لم[١١] يقم الدليل على امتناعِه تجويزُ ما قام الدليل على امتناعه، وإن لم

(١) ب، ج: «بل يؤكده».
(٢) ب، ج: «والبياض».
(٣) ج: «علمنا».
(٤) ب، ج: «بمعلومين».
(٥) ب، ج: «لا».
(٦) ب، ج: «ووقتين».
(٧) قوله: «ما» سقط من أ.
(٨) ب، ج: «هذا السؤال إذا».
(٩) ب، ج: «فيتجه».
(١٠) ب، ج: «فإثبات».
(١١) كذا في ب، ج، وفي أ: «لا».

يكن محالاً لم يكن اللازم من تجويز عددٍ مخصوص أمراً محالاً، فحينئذ لا تستقيم الحجة.

وهذا السؤالُ إنما يتقرّر في الحقيقة بالسؤال الأول؛ لأنَّهم لو قدِروا على بيان أنه يلزمَ من إثبات أمورٍ أكثرَ من الواحد إثباتُ أمور لا نهاية لها؛ اندفع عنهم هذا السؤال.

المقدمة الثانية، وهي قريبةٌ من الأولى: استدلالُهم بتساوي الشيئين من[1] بعض الوجوه على تساويهما مطلقاً. ولنذكر لذلك سبعة أمثلة:

الأول: قولُ المعتزلة: لو قدّرنا قيام صفاتٍ قديمة بذات الله لكانت[2] الصفات مساويةً[3] للذات في القدم، وكل شيئَين يتساويان[4] في القِدم يجب تساوِيهْما من[5] جميع الوجوه، فيلزم أن تكون[6] الذات مِثْلًا للصفات، وأن تكون[7] كل واحدة[8] منها مثلاً للآخر[9]، وحينئذٍ لا يكون قيام الصفة بالذات أولى من العكس.

الثاني: قولُهم: لو كان الله تعالى عالماً بالعلم لكان ذلك العلمُ متعلّقاً بما تعلق[10] به عِلم الواحد منا، فحينئذ يكونان متساويَين في كون كل واحد منهما علماً متعلقاً

---

(١) ب، ج: «في».

(٢) ب، ج: «بذات الله تعالى لكانت».

(٣) ب: «متساوية».

(٤) ب، ج: «متساويين».

(٥) ب، ج: «في».

(٦) ج: «يكون».

(٧) ج: «يكون».

(٨) كذا في ب، ج، وفي أ: «واحد».

(٩) ب، ج: «للأخرى».

(١٠) ب، ج: «يتعلق».

بذلك المعلوم، فيلزمُ تساويهما مطلقاً، ثم يلزم من قدم علمه قدم عِلْمنا، ومن حدوث علمنا حدوث علمه لتساويهما[١].

الثالث: قولُ كثير من المتكلّمين في إبطال قول الفلاسفة في أن العالمَ قديم، وله علةٌ قديمة: إن العلّة والمعلول إذا كانا قديمَين لم يكن أحدهما بأن يكونَ علةَ الآخر[٢] أولى من العكس، فإمّا أن يكون كل واحد منهما علةً للآخر فيكون دوراً، وهو محال، أو لا يكونُ واحد منهما علة للآخر، وفيه إبطالُ ما قالوه.

الرابع: استدلال كثير من المتكلّمين على أن اللهَ تعالى واحدٌ؛ بأن قالوا: لو قدّرنا إلهَيْن قديمَين غير جسمين لم يتميّزْ أحدهما عن الآخر بالمكان ولا بالزمان ولا بالوجوب والإمكان[٣]، وإذا[٤] كانا متماثلَين في نفي الزمان والمكان والإمكان[٥]، لزم تساويْهما من كل الوجوه، حتى يكونَ تعيُّن كل واحد منهُما حاصلاً للآخر، وحينئذ يكون كل واحد منهما نفس الآخر.

الخامس: استدلال المتكلّمين على نفي النفس الناطقةِ التي تقول بها الفلاسفة؛ بأن النفسَ إذا لم تكن متحيِّزةً ولا قائمة بالمتحيِّز ـ وقد جعلوها محلَّ العلوم الكليَّة ـ كانت النفسُ مساوية[٦] للعلم القائم بها في عدم الاختصاص بالحيِّز والمكان، وإذا كانا كذلك كانا متساويَين، فلم يكنْ حلول العلم في النفس أولى من العكس، وهو محال.

السادس: استدلال المعتزِلة على نفي الصفات بأن الباريَ تعالى إذا لم يكنْ

---

(١) قوله: «لتساويهما» زيادة من ب، ج.

(٢) ب، ج: «للآخر».

(٣) في (ب): «الإمكان» دون واو.

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) ب، ج: «والمكان والوجوب والإمكان».

(٦) ب: «متساوية».

حاصلاً في الحيِّز والمكان كانت ذاته مساويةً[١] لصفاته في هذا المعنى، فحينئذٍ لا يكون[٢] قيام الصفة بالذات أولى من العكس.

السابع: استدلال المتكلّمين على نفي الهَيُولى، بأن قالوا: إذا لم تكن الهَيولى متحيّزة لم يكن كونُها محلاًّ للصورة أولى من كون الصورة محلاًّ لها، والتقرير ما ذكرناه.

واعلمْ أن هذه المقدمة[٣] عندي ضعيفة جدّاً؛ لأن المتمسّك بها إمّا أن يدَّعيَ أن المشتركَيْن في أمر واحد يجب أن يكونا مشتركَيْن من كل الوجه[٤]، أو لا يدعيَ ذلك؛ فإن ادعى ذلك ظهر كَذِبُه؛ فإن الأنواعَ المندرجة تحت الجنس الواحد[٥] لا يلزمُ من اشتراكها في الحقيقة الجنسية تماثُلُها مطلقاً، بل الأشياء المختلفة تكون متشارِكة في كون كلِّ واحد منها مخالفاً للآخر، فلو لزمَ من الاشتراك من بعض الوجوه التماثُل لزم وجوبُ كون المختلفَين متماثلَين، وهو ظاهر الفساد.

وأمّا إن سلّموا أنه لا يلزم من اشتراك الشيئَين من بعض الوجوه تماثُلها[٦]؛ فعند ذلك تسقُط هذه الأدلة بأسرها؛ فإنه لا يلزم من كون الصفة مساوية للذات في القدم تماثُلها مطلقاً، فإن صريحَ العقل لا يستبعد وجود شيئَين لا أول لكل واحد منهما، ثم إن حقيقةَ كل واحد منهما[٧] تكون مخالفة لحقيقة الآخر، وكذلك ليس بمستبعَد[٨] أن يكون علم الله تعالى مخالفاً في حقيقته وماهيّته لعلم الواحد منا، وإن كانا متشاركين في كون كل واحد منهما علماً متعلّقاً بذلك المعلوم[٩].

---

(١) ب: «متساوية».
(٢) ج: «فحينئذ أن يكون».
(٣) ج: «مقدمة».
(٤) ب، ج: «الوجوه».
(٥) ب، ج: «جنس واحد».
(٦) ب، ج: «تماثلهما».
(٧) كذا في ب، ج: «حقيقة كل واحد منهما»، وفي أ: «حقيقة مما».
(٨) ب، ج: «لا يستبعد».
(٩) ب: «العلوم» تصحيف.

وكذلك ليس بمستبعَد أن يكون العالم وعلّته مع تساويهما في القِدَم يتخالفان في الحقيقة، وحينئذ تكون الحقيقة المخصوصة التي لأحدهما تقتضي كونَه محتاجاً إلى الآخر، والحقيقة التي للآخر تقتضي الاستغناءَ عن الأول.

وكذلك ليس بمستبعَد أن يكون الإلـهان ـ مع تساويهما في نفي المكان والزمان والإمكان[١] ـ يتخالفان بالحقيقة والماهية، وكيف لا نقولُ ذلك والعَرَضان اللذان يحلّان محلاًّ واحداً متساويان في اتحاد المحلّ والزمان والإمكان[٢]، ولا يلزم من ذلك تساوِيهما؟ فإذا لم يلزمْ من الاشتراك في ثبوت هذه الصفات التماثُل؛ فَلأنْ لا يلزمَ من الاشتراك في نفيها التماثل كان أولى؛ لأنّ كل حقيقتَين لا بدّ وأن يكونا متشاركتَين في سلب ما عداهما عنهما، وكذلك ليس بمستبعَد أن تكون ذات الله تعالى وصفته[٣] وإن كانتا متساويين[٤] في سلب الحيِّز والجهة إلا أن إحداهما تكون مخالفة في حقيقتها الأخرى[٥]، فلأجل ذلك تكون[٦] إحداهما أَوْلى بالموصوفية من الأخرى، وكذلك القول في أمثال هذه الأمثلة.

فقد ذكرنا في هذا الأصل من القوانين ما لو تيقنتَها لقدرتَ على نقد الحدود والأدلة المذكورة في الكتب الكلامية، وتُميِّـزَ[٧] الصحيح منها من الفاسد، ولنقتصْر على هذا القَدْر، ولنشرعْ في المسائل المقصودة، وبالله التوفيق.

* * *

---

(١) ب، ج: «والزمان والوجوب والإمكان».

(٢) ب، ج: «والمكان».

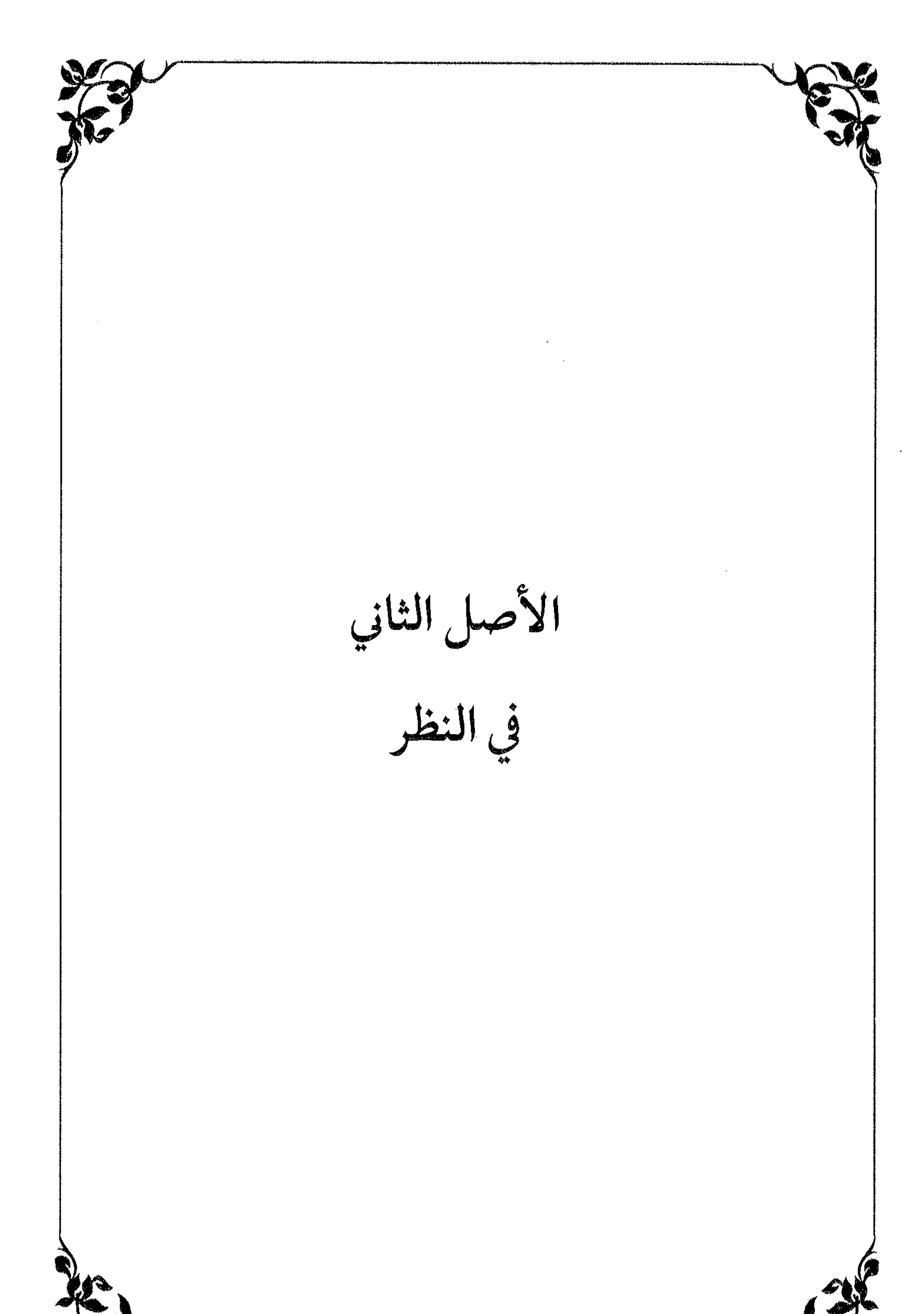
(٣) ب، ج: «وصفاته».

(٤) ب، ج: «متساويتين».

(٥) ب، ج: «للأخرى».

(٦) ب: «يكون».

(٧) ب، ج: «وتمييز».



الأصل الثاني

في النظر

الأصل الثاني
في النَّظَر

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في الرد على السوفسطائية:

اعلم[١] أنهم ثلاثُ فرق، وأمثَلهم طريقة اللاأدْريّة[٢]، التي تقول: إنّا لا نعرف ثبوتَ شيء ولا انتفاءه[٣]، بل نحن متوقِّفون في كل الأقسام، ومحصول ما يتمسكون به من الشُّبَه أربع:

الشبهة الأولى[٤]: قالوا: إنّا لمّا تأمَّلْنا المذاهبَ وجدنا في كل واحد منها أموراً يدَّعي أربابُها فيها الضرورة، مع أن خصومَهم يكذبونهم في تلك القضايا، فضلاً عن المساعدة[٥] على أن العلمَ بها ضروري، وذلك يقتضي القدحَ في الضروريات.

وإنما قلنا: «إنا[٦] وجدنا في كل واحد من المذاهب أموراً يدَّعي أربابُها فيها الضرورةَ، مع أن خصومهم يكذبونهم فيها» لأربع عشرة مسألة:

---

(١) قوله: «اعلم» زيادة من ب، ج.

(٢) ب: «اللادرية».

(٣) ب، ج: «ولا انتفائه». خطأ.

(٤) ب: «الأول» تصحيف.

(٥) ج: « المسالمة».

(٦) قوله: «إنا» سقط من ب، ج.

منها: أن المعتزلةَ ادَّعوا الضرورة في العلم بحُسْن الصدق النافع، وقبحِ الكذب الضارّ، والظلم، وإيلامِ البريء عن[١] الجرائم من غير عوض، والأشعرية والفلاسفة اتفقوا على أن هذه قضايا غيرُ أولية، بل هي مشهورة وصحيحة[٢] في بعض الصُّور دون البعض[٣].

ومنها: أن بعضَ المعتزلة ادّعى العلمَ الضروري بكون العبد مُوجداً لأفعاله، مخيّراً بين الفعل والترك، والأشعرية والفلاسفة كذَّبوا هذه القضية، وقابلوا دعواهم للضرورة بدعوى ضرورةٍ أخرى، وهي أن فاعلية العبد للحركة يَمنةً دون الحركة[٤] يسرة أمر جائز، فلا بدّ من إسنادها إلى أمر واجب، وهو إرادة الله تعالى، وزعموا أن إسناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري، ومتى ثَبَتَ استناد هذه الفاعلية إلى إرادةٍ واجبة لم يبقَ التمكن والاختيار[٥].

ومنها: أن المعتزلةَ والفلاسفة ادّعَوا العلمَ الضروري باستحالة رؤية الأعمى في ظلمة الليل بَقّةَ الأندلس[٦] وهو بالصين، مع استحالة أن[٧] البصيرَ لا يرى في ضياء النهار الجبالَ العظيمة الحاضرة عنده، وادّعوا أيضاً العلمَ الضروريَّ باستحالة رؤية ما لا يكون[٨] مقابِلًا ولا في حكم المقابِل، وأن الأشعرية جوّزوا ذلك، وكذّبوهم في

---

(١) ب، ج: «من».

(٢) ب، ج: «صحيحة» دون واو.

(٣) ب، ج: «بعض».

(٤) قوله: «الحركة» سقط من أ.

(٥) التحقيق أن يقال: «ومتى ثبت إسناد هذه الفاعلية إلى إرادةٍ واجبةٍ، لم يبق التمكُّن على الخلق، وإن بقي الأختيار والكسب».

(٦) ب، ج: «بالأندلس».

(٧) كذا في ب، جن وفي أ: «مع أن»، بدون: «استحالة».

(٨) ب، ج: «ما لم يكن».

دعوى الامتناع، فضلاً عن أن يُعلم ذلك الامتناعُ بالضرورة.

ومنها: أَنَّ جمهورَ العوامّ مضطرون[١] إلى العلم ببقاء الألوان وسائر الأعراض الذي[٢] يستمرّ وجودها على طريقة واحدة، مع أن الأشعريةَ وكثيراً من المعتزِلة ذهبوا إلى امتناع[٣] بقائها.

ومنها: أن الجمهورَ ادّعوا الضرورة في بقاء الأجسام، والنظّام[٤] أنكر ذلك.

ومنها: أن المجسِّمة ادعوا العلم الضروريَّ بأن ما لا يكون مختصّاً بجهة، ولا[٥] يكون ملاقياً للعالم[٦] ولا مبايناً له فليس بموجود، وجمهورُ الموحّدين يكذبون هذه القضية، فضلاً عن أن يَدَّعي العلمَ الضروريَّ بصحّتها.

ومنها: أن مثبِتي الخلاء يدّعون العلم الضروري بأن كل جسم ينتهي إمّا إلى مَلاء أو إلى خَلاء، ونُفاةِ الخلاء يكذّبون هذه القضية.

ومنها: أنَّ القائلين بقِدَم الزمان يدّعون العلم الضروري بأن كل حادثٍ فلا بدّ وأن ينتهي وجوده في الوهم إلى زمان[٧] سابق، وجمهورُ القائلين بالحدوث يكذبونهم في ذلك.

---

(١) ب، ج: «يضطرون».

(٢) ب، ج: «التي».

(٣) ج: «إلى الامتناع»!

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار البصري النظام، معتزليٌّ انفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه، له نظم رائق، وترسُّل فائق، وتصانيف جمّة، منها: كتاب «الجواهر والأعراض»، وكتاب «حركات أهل الجنة»، توفي سنة ٢٣١هـ.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٥٤١)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٧: ٦٧).

(٥) في (أ): «لا» دون واو.

(٦) ب، ج: «متصلًا بالعالم».

(٧) ب، ج: «إلى وجود زمان».

ومنها: أن جمعاً من الفلاسفة يدَّعون العلمَ الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من الشيء، والمسلمون[1] يكذبونهم في ذلك.

ومنها: أن الفلاسفةَ يدّعون العلم الضروري بأن الممكنَ لا يترجّح أحدُ طرفيه على الآخر إلا لمرجِّح، والمتكلمون[2] يكذبون[3] هذه القضية في حق القادِر، فإنهم يقولون: القادرُ[4] يجوز أن يرجّح أحدَ مقدورَيْه على الآخر لا لمرجح.

ومنها: أن جمهورَ المتكلمين اتفقوا على أن أولَ العلوم الضرورية علمُ الإنسان بنفسه وألمه ولذّته وجوعه وعَطَشه، ثم إن الفلاسفة اتفقوا على أن المدرِك للألم واللذّة والجوع والعطش ليس هو نفسَ الإنسان، بل المدرِك لها قوىً جسمانية هي من توابع النفس الناطقة الإنسانية التي هي الإنسان بالحقيقة.

ومنها: أن المتكلِّمين بأجمعِهم ادّعوا العلم الضروري بأن الإنسان هو المبنيُّ بهذه البنية المخصوصة، والفلاسفةُ بأجمعهم كذّبوا هذه القضية، وجعلوا حقيقةَ الإنسان شيئاً غير متحيِّز ولا قائم به.

ومنها: أن الفلاسفة ادَّعوا العلمَ الضروري باستحالة إعادة المعدوم، وجمهورُ المتكلمين جوَّزوا ذلك.

ومنها: أن الأشعرية ادَّعوا العلم الضروري باستحالة كَوْن الميت ـ بل المعدومِ ـ فاعلاً، والمعتزِلة جوَّزوا ذلك في المتولّدات.

فثبت بهذه المسائل أن أربابَ المذاهب[5] يدَّعون العلم الضروري بصحة بعض القضايا، مع أن خصومهم يُكذبونهم فيها.

---

(١) ب، ج: «والمتكلمون».
(٢) من قوله: «يكذبونهم في ذلك» إلى هنا سقط من أ.
(٣) ب، ج: «يكذبونهم في».
(٤) ب، ج: «يقولون فيه: القادر».
(٥) ب، ج: «أرباب هذه المذاهب».

وإنما قلنا: إن ذلك يقـدح في البديهيات[١]؛ لأن هذه القضايا التي ادُّعِيَ[٢] فيها أن صحّتها معلومةٌ بالضرورة، إمّا أن تكونَ في أنفسها ضرورية الصحة أو لا تكون؛ فإن كانت[٣] ضروريةً فالمنكِرون لها منكرون للضروريات، مع أن ذلك المنكِر يعتقد أنه في ذلك الإنكار على الحقّ؛ فقد اشتبه الضروري عليه بغير الضروري[٤]، وإن لم تكن ضرورية فالمعتقِد فيها أنها من الضروريات قد اشتَبه[٥] عليه غيُر الضروري بالضروري، فعلى كِلا التقديرَين، الضروري يشتبه[٦] بغيره، وإذا كان كذلك لم يكن جَزْمُ الذهن مفيداً لكون المجزوم به ضروريّاً، وبالعكس، فإذن لا بدّ من تمييز الباطل منها من[٧] الحق بالدليل، لكنَّ الدليلَ إنما يتركّب من المقدّمات الضرورية، فيتوقّف كل واحد منهما[٨] على الآخر، فيكون دوراً.

لا يقال: إنه ليسَ الطريق إلى تمييز الضروريات عن غيرها الاستدلال، ولا مطلقُ جزم العَقل بذلك، بل أن يَفرِضَ الإنسان نفسه خاليةً عن جميع الهيئات النظرية والعملية من العقائد والأديان والرقة الجنسية[٩] والإلف والعَادة، وكل[١٠] ما يجزم العقل به[١١] حينئذ فهو ضروري، وما لا فلا.

---

(١) ب: «يقدح له في البديهيات»!

(٢) ب، ج: «ادعوا».

(٣) ب: «كان»!

(٤) قوله: «عليه بغير الضروري» سقط من أ.

(٥) ب: «انتبه» تصحيف.

(٦) ب، ج: «مشتبه».

(٧) ب، ج: «عن».

(٨) ب، ج: «منها».

(٩) ب، ج: «والرقة والجنسية».

(١٠) ب، ج: «فكل».

(١١) ب، ج: «به العقل».

لأنا نقول: هذا باطلٌ من وجوه ثلاثة:

أحدها: أن الهيئاتِ الاعتيادية[١] تصير مَلَكاتٍ مستقرةً في النفس، وهي لا تزولُ عندما يحاول[٢] زوالها، وإذا تعذَّر زوالُها وهي[٣] مانعة من الجزم بمقتضى حكم العقل، فحينئذ لا يصحّ الوثوق بشيءٍ من أحكام العقل.

وثانيها: هَبْ أنها[٤] ممكنةُ الزوال بمحاولَتنا[٥] إزالتها، لكن من الجائز أيضاً أن يبقى في النفس هيئةٌ[٦] لا نشعرُ بها على التفصيل في تلك الحالة، فحينئذٍ لا نشتغل بإزالتها، وإن كان[٧] قد أزلنا سائر الهيئات، ومع هذا الاحتمال لا يمكن[٨] الوثوق بها.

وثالثها: هبْ أنّا نقطع بزوال جميع الهيئات[٩]، ولكن في هذه الحالة قد نجدُ العقل جازماً بأمور مختلفة الصحّة، فإنّا لا يمكننا أن نتصوّر انتهاء الأجسام[١٠] لا إلى خلاء ولا إلى مَلاء، ولا أيضاً نتصور انتهاء الزمان وجملةَ[١١] الحوادث إلى ما لا يُفرض فيه قَبْلية وبَعْديّة زمانية، ولا أيضاً وجود شيءٍ غير مختصّ بالجهة، ولا مختص بما يختصّ بالجهة.

لا يقال: الحاكم بهذه القضايا بديهةُ الوهم لا بديهة العقل، وبديهةُ الوهم كاذبة بدليل تصديقها بما يلزم منها بالضرورة نقائض هذه القضايا، ولو كانت

---

(١) ب، ج: «الاعتقادية».

(٢) ب: «يتجاول».

(٣) ب، ج: «فهي».

(٤) ب: «وثانيها بسبب أنها».

(٥) ج: «بمجادلتنا».

(٦) ج: «مية»! وكتب في الهامش: «لعلها: هيئة».

(٧) ب، ج: «كنا».

(٨) ب: «لا يكون».

(٩) ب، ج: «وانتهائها» خطأ.

(١٠) ج: «الأجسام وانتهاءها»، ب: «الأجسام الثبات».

(١١) ب، ج: «الزمان ولا جملة».

صادقةً لـما صدقت بما ينتج نقائضَ ما حكمتْ بصحّتها.

لأنا نقول: هذا يقتضي توقيفَ معرفة صحة البديهيات على هذا الدليل الذي ذكرتموه، وحينئذ يعود الدور، وأيضاً فإذا توقّف الوثوق بجزم البديهة على أن لا تكونَ جازمة بما يُنتج نقائضها؛ وَجَبَ علينا في كل قضيةٍ بديهةٍ[١] أن نتفحّص أنه هل في مجزومات البديهة ما يُنتج نقائضها، وذلك مما لا سبيلَ إلى معرفته؛ لأن غاية ما يفيدنا التفحصُ أن لا نجد شيئاً يناقض حكم البديهة، وعدم الوجدان لا[٢] يكون دليلاً على عدم الوجود، على ما مرّ، فثبت فساد ما ذكرتموه.

الشبهة الثانية: قالوا: لزوم النظريات عن الضروريات إمّا أن يكون ضروريّاً أو لا يكون؛ فإن لم يكن ضرورياً كان نظرياً، فيحتاجُ في إثبات ذلك اللزوم إلى نظرٍ آخر، فيُفضي إلى التسلسل، وهو محال.

وبتقدير التسليم فالمقصودُ حاصل؛ لأن تلكَ الوَسَطيات التي لا نهاية لها لا بدّ وأن يكون كل واحد منها ملاصِقاً للآخر، وإلا لم يكنْ شيء منها متصلاً بالآخر، فلم يكن شيء من العلوم مفيداً لشيءٍ من العلوم، وإذا كان كل واحد منها ملاصقاً لشيء آخر فلزومُه عن مُلاصِقِه لا بدّ وأن يكون بالضرورة، وإلا لكان لا بدّ من متوسّطٍ آخر، فلا يكون الملاصِق مُلاصِقاً، هذا خلف؛ فثبت أن لزوم النظريات عن الضروريات واجب[٣]، وحينئذ نقول: إن كانت الضروريات حاصلةً للكلّ كانت[٤] النظريات حاصلة للكل[٥]، لكن التالي[٦] ظاهرُ الفساد، فيلزم أن لا تكون

(١) ج: «بديهية»، ب: «بديهته».

(٢) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «واجب بالضرورة».

(٤) كذا في ب، ج: «كانت»، وفي أ: «لكانَت».

(٥) ج: «لكل».

(٦) ب: «الثاني».

الضروريات حاصلة للكل، وإذا[١] كانت هذه العلوم التي يدَّعون كونهَا ضرورية قد تكون حاصلة وقد لا تكون، ومتى لم تكن حاصلة فإنها لا تحصُل إلا بالبحث[٢] والطلب، ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك، فإذن صارت العلومُ الضرورية نظريةً، فيلزم افتقارها إلى علوم أُخَر سابقةٍ عليها لا إلى نهاية، وذلك[٣] محال.

الشبهة الثالثة: أن هذه العلومَ النظرية[٤] إمّا أن يكفيَ في حصولها مجرّد الفطرة الإنسانية أو لا يكفي؛ فإن كفتْ لَزِم حصول هذه العلوم للإنسان من ابتداء وجوده حتى يكون الجنينُ عالـماً بامتناع اجتماع النفي والإثبات، وبأن الأشياءَ المساوية لشيء[٥] واحد متساوية[٦]؛ وإن لم تَكْفِ فلا بدَّ من طريق آخر تكتسب به هذه العلوم، فتكونُ هذه العلوم مكتَسبة لا بديهية.

لا يقال: هذه[٧] العلومُ إنما تحصل من طريق[٨] استقراء المحسوسات، فإن الإنسانَ إذا أحسَّ بأمور جزئية تنبَّه[٩] حينئذ بمشاركات[١٠] بينها، ومبايَنات تنزع منها هذه العلوم البديهية.

لأنا نقول: أمّا أولاً: فلا نسلّم أَنَّ الإحساس يفيدُ اليقين، وسيأتي بيانُه، ثم إن سلّمْنا ذلك فلا نسلِّم أن الإحساس يمكن أن يكون مبدأً لهذه[١١] العلوم البديهية.

---

(١) ب، ج: «فإذا».
(٢) ب، ج: «بالكسب».
(٣) في ب: «ذلك» دون واو.
(٤) ب، ج: «الضرورية».
(٥) كذا في ب، ج: «لشيء»، وفي أ: «ليس».
(٦) ب: «مساوية».
(٧) ب، ج: «لا يقال: إن هذه».
(٨) قوله: «طريق» سقط من ب، ج.
(٩) ج: «جزئية مثبتة» تصحيف.
(١٠) ب، ج: «لمشاركات».
(١١) ب: «يكون بهذا لهذه» تحريف.

بيانه: أن نفرضَ الكلام في قولنا: الأشياءُ المساوية لشيءٍ واحد متساوية، فنقول: لا يمكن أن يُستفاد ذلك من الحسّ لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أنه ليس شيءٌ من الجزئيات المحسوسة يُعلم أنها[١] مساوية على التحقيق لشيءٍ واحد؛ لأن الحسّ لا يضبط ذلك.

وثانيها: أن الاستقراءَ لو أفاد هذا العلم لكان ذلك من حيث إنّا لـمّا أَحسَسْنا بثبوت هذا الوصف في الخشب والحَجَر[٢] والحديد[٣] علمْنا أن ثبوتَه في الخشب ليس لكونه خشباً، وإلا لـما ثَبَت في الحديد ولا بالعكس، وحينئذ نعلم أنها إنما كانت كذلك؛ لأنها مساويةٌ لشيء واحد، ولكن هذه الطريقة لا تتم إلا بعد ثلاث[٤] مقدّمات كلية:

منها: أن كل صفة انْتَفَتْ مع وُجود الحكم فليست علّةً له. وهذه المقدمة كاذبة.

ومنها: أنه لا بدَّ من الحَصر.

ومنها: أن العلّةَ إذا حصلت حصل معها معلولُها، حتى يُعلم أنه يلزم من كون تلك الأمور مساوية للشيء الواحد حصول المعلول، و هو[٥] مساواتها[٦].

وظاهر أن العلم بالأشياء[٧] المساوية لشيء[٨] واحد متساويةٌ أظهرُ[٩] من كل واحد من هذه المقدمات.

---

(١) ب، ج: «كونها».

(٢) ب، ج: «أو الحجر».

(٣) ب، ج: «أو الحديد».

(٤) قوله: «ثلاث» سقط من ب، ج.

(٥) قوله: «هو» سقط من ب.

(٦) جاء هنا في أ و ب: «ومنها: أن القدر المشترك بين هذه الصور ليس إلا كونها مشاركة لشيء واحد» وهذه العبارة مضروب عليها في أ.

(٧) ب، ج: «بأن الأشياء».

(٨) «لشيء»، في ب: «نسي» تصحيف.

(٩) ب: «يظهر».

وثالثها: أن هذا العلم يُستفاد إمّا من الإحساس بكلِّ الجزئيات، أو إمّا[١] من الإحساس ببعضِها، والأول باطلٌ لتعذُّره؛ ولأجل ما يُعلم أن العِلْم بأن الاشياء[٢] المساوية لشيء واحد متساويةٌ قد يحصل دون استقراء كل الجزئيات؛ ولأجل أن الإحساسَ إنما يفيد الحكم في الجزئيات المحسوسة، لا في الجزئياتِ الوهمية التي لا نهاية لها، التي يتوقّف صدقُ القضية كلية[٣] على ثبوتِ الحكم فيها بأسرها، وبهذا بَطَلَ أن يكونَ المفيد هو استقراءَ بعض الجزئيات.

فثبت بما ذكرنا[٤] أنه لا يُمكن استفادة هذه العلوم البديهية من استقراء المحسوسات، وهي أيضاً ما كانت حاصلة في ابتداء الخِلقة، فلم يبقَ إلا أن يكون طريق تحصيله[٥] الكسب، وذلك يوجِب إمّا التسلسل، وإمّا الدور، وهما مُحالان، وذلك يقدح في حصول العِلم.

الشبهة الرابعة: أن الجزمَ بالبديهيات ليس أقوى من الجزمِ بالمحسوسات، ثم إنه لا اعتمادَ على الجزم بالمحسوسات، لستّ مسائل:

منها: أن العلمَ الضروري حاصلٌ بأنَّ زيداً المشاهَد ضَحوة النهار هو التي[٦] شوهد بالبُكرة، مع اتفاق[٧] المسلمين على أن اللهَ تعالى يجوز أن يكونَ قد خلق شخصاً مثلَ زيد من جميع الوجوه، فمع هذا التجويز لا يكون ذلك كان الجزمُ صحيحاً.

ومنها: أن الواحدَ منا إذا خرج من داره فإنه يجوزُ من الله تعالى أن يُقلّب ما فيه

(١) ب، ج: «و».
(٢) ب، ج: «بالأشياء».
(٣) ب، ج: «الكلية».
(٤) ب، ج: «ذكرناه».
(٥) ب، ج: «تحصيلها».
(٦) ب، ج: «الذي».
(٧) ب، ج: «الاتفاق من».

من الأواني أناساً فاضلين علماء، ومع هذا التجويز، كان ينبغي أن لا يحصلَ الجزم بِعَدَمِ[١] ذلك، فلمّا حصل كان ذلك كان[٢] الجزم باطلًا.

لا يقال: هذا إنما[٣] يتوجَّه على الأشعرية، أما على المعتزلة والفلاسفة فلا؛ أمّا المعتزلةُ فلأنهم يقولون: إن تجويز ذلك منه تعالى يقتضي أن لا يكونَ المعجِز دليلاً على الصدق، وذلك يوجب اشتباهَ النبيِّ بالمتنبِّئ، وإنه قبيح، وهو غير جائزٍ على الله تعالى. وأمّا الفلاسفة، فلأنهم يقولون: هذا إنما يتوجَّه على مَن يُثبِت فاعلاً مختاراً يفعل ما يشاء باختياره، فأمّا القائلُ بالموجِب فلا يلزمه ذلك.

لأنا نقول: هَبْ[٤] أنه يمكنهم إبطالُ ذلك بما ذكروه من الدليل، ولكنْ كان يجب أن يكونَ الإنسان قبل علمه بذلك الدليل غيرَ قاطعٍ بعدم هذه الاحتمالات، وأن لا يحصلَ ذلك الجزمُ إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولـمّا لم يكن الأمر كذلك بَطل ما ذكروه.

وأيضاً فلأن الفلاسفة لا يمكنهم القطع بأنه لا يحدثُ في الفلك شكلٌ غريب نادر يقتضي ذلك، وإذا لم يمكنْهم القطع بذلك بطل ما ذكروه.

ومنها: أن المُبَرْسَم[٥] والسوداويَّ يتخيّلان صوراً وأشخاصاً لا وجودَ لها في الخارج بالاتفاق، مع أنهما جازمان[٦] بوجودها ومشاهَدَتها، والأنبياءُ والأولياءُ يشاهدون صوراً وأشخاصاً لا وجودَ لها في الخارج عند الفلاسفة، فإذا جازَ أن

---

(١) في أ: «بعد».

(٢) قوله: «كان» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «هذا وإنما».

(٤) «هب» في ب: «ثبت».

(٥) ب: «المبرهم».

(٦) كذا في ب، ج: «أنهما جازمان»، وفي أ: «أنهم حازمون».

يشاهد الإنسان صورة[١] يجزِم بوجودها في الخارج، مع أنه لا يكونُ كذلك، فكيف تكون مشاهدته لهذه الصورة[٢] مفيدةً للجزم بوجودها؟

ومنها: أن النائمَ يشاهد صوراً يجزم بوجودها حالَ نومه، ثم ينتقلُ إلى حالة أخرى يظهر له هناك أن الذي شاهده في الحالة الأولى كان خيالاً وباطلاً، فإذا جازَ ذلك جاز أن يكونَ هناك حالةٌ أخرى ينتقل إليها، وفيها يظهرُ له أن الذي[٣] شاهدَه حال اليقظة كان أيضاً خيالاً باطلاً.

ومنها: أن الإنسانَ يرى القطرةَ النازلة خيطاً[٤]، والذُّبَالة[٥] التي تُدار دائرة، مع أن القطرَ والذبالةَ ليستا خيطاً[٦] ولا دائرة.

ومنها: أنّا قد نشاهدُ المتحرّك ساكناً، كالظلّ الذي هو متحرِّك في نفسه، ونحن نراه ساكناً، وكذلك السفينةُ إذا سارت في البحر عند استواءِ الرياح واستواءِ سطح الماء، فإنّ سيرَها يكون في غاية السرعة، مع أن أهلَها لا يحسُّون بالحركة أصلاً، وقد نرى[٧] الساكنَ متحركاً، كالذي في السفينةِ فإنه يرى الشطَّ متحركاً، وقد نرى الكبير صغيراً، كما نشاهد الكواكب مع عِظَمها صغيرةً، وقد نشاهد[٨] الصغيرَ كبيراً، كما نرى العِنَبة في الماء كالإجّاصة، وكما نرى أن[٩] نار السِّراج من البعيد[١٠] أكبُر منها

(١) ب، ج: «صوراً».
(٢) ب، ج: «الصور».
(٣) «أن الذي» كررت مرتين في ج.
(٤) ب، ج: «خطاً مستقيًا».
(٥) الذبالة: الفتيلة التي تُسرج.
(٦) كذا في ب، ج: «ليستا خطاً»، وفي أ: «ليست خطأ».
(٧) ب، ج: «يرى».
(٨) ب، ج: «يشاهد».
(٩) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(١٠) ج: «بعيد»، ب: «البعد».

إذا رأيناها[١] من القريب، وقد نرى المستقيمَ منتكِساً، كما نرى صورةَ الشجرة في الماء مُنكَسة، وقد نرى[٢] الواحدَ اثنين، كما إذا غمزْنا على العين[٣]ونظرنا إلى القمر فإنّا نراه قمرَين، وقد نُحسّ بالشيء على خلاف ما هو عليه، كما نرى السَّراب شراباً، وكل ذلك يرفَع الأمان عن[٤] المحسوسات.

وإنما قلنا: إن الجزم بالمحسوسات لمّا لمْ يُفد اليقينَ وجب أن لا يكون الجزمُ[٥] بالأوليّات مفيداً لليقين؛ لأنَّ الجزم في البابَين على السواء، فإذا ارتفعَ الأمان عن أحدهما فقد ارتفعَ الأمان عن[٦] الآخر.

لا يقالُ: السوفسطائي[٧] المورِد لهذه الشُبَه[٨] هل يعترف بوجود نفسه وبصدور هذه الأسْوِلة[٩] عنه وبتوجُّهها علينا أم لا؟ فإن لم يعترفْ فقد سَقَطَتْ مكالمته، وإن اعترفَ بذلك بَطَلَتْ سفسَطتُه.

لأنا نقول: هذا الإشكالَ إنما يتوجّه على العِناديّة الذين يَقولون: إنّا نجزمُ بنفي حقائق الأشياء، وأمّا[١٠] اللاأدرية فهم يقولون: الكلام الذي ذكرتَه أنت لو خَلا عن المُعارض الذي أوردتُه أنا لكان يُفيد في[١١] الجزم، ولكن لأجل تلك المعارَضات زال الوثوق، فلا جَرَم لا أقطعُ بشيءٍ أصلاً لا بحَيرتي ولا بعدم حَيرتي.

---

(١) ب، ج: «شاهدناها».

(٢) ب، ج: «يرى».

(٣) ج: «إذا غمزتك عين»، ب: «غمزنا على عين».

(٤) ب، ج: «من».

(٥) قوله: «الجزم» سقط من ب.

(٦) كذا في ب، ج: «عن»، وفي أ: «على».

(٧) ب، ج: «إن السوفسطائي».

(٨) ب، ج: «الشبهات».

(٩) ج: الاسئلة.

(١٠) في ب: «أما» دون واو.

(١١) قوله: «في» سقط من أ.

فهذا جملةُ ما يَتَمَسَّكُ به اللاأدريّة.

ومنهم فرقةٌ أخرى مُسماةٌ[(١)] بالعِنادية، وهم الذين يُعاندون فيقولون: نحن نجزِم بأنه لا موجودَ أصلاً. وشُبهتهم إنما نَشَأَتْ من الإشكالات المتعارِضة، ونحن نذكُر منها أمثلةً ثلاثة للتنبيه على الباقي:

فالأول: لو كانَ في الوجود موجودٌ لكان ذلك الموجودُ إمّا أن يكونَ مشاركاً في الوجود لوجود غيره أو لا يكون؛ لكن القسمَين[(٢)] باطلان، فالقولُ بالوجود باطل.

وإنما قلنا: إن القولَ بكون الوجود مشترِكاً باطل؛ لأنه إن كان السواد ـ مثلاً ـ مشارِكاً للبياض في وجوده وهو مُخالف له في سواديّته، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، فكونُه سواداً مغايرٌ لكونه موجوداً، لكن ذلك محال؛ لأن وجودَ الشيء لو كان وصفاً زائداً عليه لكان ذلك الوجود إمّا أن يكون معدوماً؛ فيكونَ الشيء موجوداً بوجود معدوم، وهو محال؛ أو موجوداً، فيكونَ وجوده زائداً عليه، فيَتَسَلْسَلُ.

وأيضاً فاتصاف الشيء[(٣)] بالصفة الثبوتية مسبوقٌ بثبوت الموصوف، فلو كانَ الوجود صفةً زائدة على الماهيّة لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة، وذلك محال.

وإنما قلنا: إن القولَ بكون الوجود غير مشترِك محال؛ لوجهين[(٤)]:

أمّا أوّلاً: فلأنه يلزم أن لا يكونَ المقابل للسلب أمراً واحداً، بل أمور كثيرة؛ فحينئذ يبطل الانحصار بين النفي والإثبات.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ تعقُّل كون الشيء موجوداً لا يختلفُ باختلاف اعتقاد[(٥)]

---

(١) ب، ج: «تسمى».

(٢) ب، ج: «القسمان».

(٣) ب، ج: «الماهية».

(٤) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «اعتبار».

كـونه سواداً أو بياضاً أو جوهراً أو عَرَضاً، ولولا أن الـوجود أمر مشترَك بينهما وإلا لَمَا كان كذلك.

والثاني: لو كان في الوجود موجودٌ لكان ذلك الموجود إمّا أن يكون واجباً أو ممكِناً[١]، والقسمان باطلان؛ لـما سيأتي من الإشكالات التي تقدحُ في الإمكان وفي[٢] الوجوب، فثبت أنه لا موجود.

والثالث: لو كانَ الجسم موجوداً لكان إمّا أن يتناهى قبولُه للانقسام، وهو باطل لأدلة نُفاة الجزء[٣]، ولا يتناهى، وهو باطل لأدلة[٤] مُثبتي الجزء[٥]، فإذن الجسمُ ليس بموجود.

فظهر[٦] من هذا أن مأخَذ شُبَه[٧] هذه الفرقة القدحُ في الأصول بالإشكالات المتوجِّهة على كل واحد من الأقسام.

واللاأدْريّةُ قد يتمسّكون بذلك في بيان أنه لا وثوقَ بحكم العقل، فإن مقدّمات هذه الأقِيسة كلُّها جليّة، ولا يتأتّى الطعنُ في شيءٍ منها إلا بالتعسُّف، ثم نعلمُ[٨] مع ذلك أنها ليست بأسرها[٩] حقّة.

ومنكرو النظرِ قد يتمسّكونَ بهذه الشبه[١٠] في بيان أن النظر لا يفيد العلم.

---

(١) ب، ج: «يكون ممكناً أو واجباً».

(٢) في ب: «في» دون واو.

(٣) ب: «الخبر» تصحيف.

(٤) ب، ج: «وهو باطل أيضاً لأدلة».

(٥) ب: «الخبر» تصحيف.

(٦) ب، ج: «وظهر».

(٧) ب، ج: «شبهة».

(٨) ب، ج: «تعلم».

(٩) ب، ج: «بأسرها ليست».

(١٠) ب، ج: «الشبهة».

ومنهم فرقةٌ أخرى تسمّى بالعِنديّة، وهم الذينَ يقولون: إن حقائقَ الأشياء تابعةٌ للاعتقادات، لا أنّ الاعتقادات تابعةٌ للحقائق، فمن اعتقدَ في العالم أنه قديمٌ كان العالم[١] قديمًا في حقّه، وبالعكس.

واحتجوا على مذهبهم بأن الصفراويَّ يجد السُّكَّر في فمه مُرّاً، فدلّ ذلك على أن الحقائقَ تابعةٌ للإدراكات.

فهذه جملةُ ما أمكننا[٢] أن نقولَه[٣] في تقرير مذاهب السفسطة.

والجواب: أن العلماءَ اختلفوا في أنّه هل يجوزُ المناظرة معهم؟ والمحقّقون اتفقوا على أنها غير جائزة؛ لأنّ المعنيَّ من المناظرة استفادةُ العلم بالمجهول بواسطة أمورٍ معلومة، ثم لا يجوزُ أن يتوقّف حصول العلم بشيءٍ[٤] على العلم بشيءٍ آخر؛ لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنه يلزمُ[٥] استناد كل علمٍ إلى علم آخر سابق عليه، فيلزم إمّا التسلسل وإما الدور، والفطرة شاهِدة بأن مناظرة الإنسان ونظره ليس كذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنا لو سلَّمنا صحّة التسلسل والدور، ولكنْ[٦] لا بدّ وأن يُفرض هناك علوم غير متناهية يلزم البعض عن[٧] البعض، فلزومُ الشيء عن ملزومه لا يكون بتوسّط شيء ثالث، وإلا لم يكنِ الملزوم ملزوماً، وإذا لم يكنْ لزوم كل واحد منها عن ملزومٍ[٨] بواسطة شيءٍ آخرَ كان العلم بلزوم كل واحد منها عن ملزومه

(١) قوله: «العالم» سقط من ب، ج.
(٢) ج: «أمكنا».
(٣) ب: «نقول».
(٤) ب، ج: «بكل شيء».
(٥) ب: «سيلزم».
(٦) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٧) كذا في ب، ج: «عن»، وفي أ: «من».
(٨) ب، ج: «ملزومه».

غير موقوف على الدليل، بل يكونُ حاصلاً بالضرورة، فثبت أنّ المناظرةَ لا غنى[١] فيها عن علومٍ ضرورية لا يتوقّف حصولُها على الاستدلال، وإذا كان كذلك استحالَ إثباتها بالنظر والاستدلال، فثبت أنه لا يجوز المناظرة مع السوفسطائية.

نعم، نَعُدّ عليهم أموراً لا بدّ لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر كذِبهم في إنكارهم حقائقَ الأشياء، وذلك مثلَ أن نقول لهم: هل تميِّزون بين الدخولِ في النار وبين الدخول في الماء؟ وهل تميزون بين الضَّرب وعدمه؟ وهل تميّزون بين مذهبِكم وبين ما يناقضه؟ فإن قالوا: لا: ظهرت مكابرَتهم؛ فحينئذ لا يستحقّون إلا الإيجاع والإيلام، وإن اعترفوا: بَطَلَتْ سفسطتهم.

وأمّا الشبهة التي ذكروها: فالصحيح أنها لا تستحقُّ الجواب أيضاً؛ لأن الجوابَ عبارة عن بيان الخطإ الذي لأجله وقع الغَلط في المطلوب، ولمّا استحال وقوع الغلط في المطلوب لم تكنِ الشبهة مستحقةً للجواب، ومع ذلك فإنّا نشير إلى مأخذ الأجوبة عن الشُّبَه[٢] المذكورة.

أما[٣] قولهم: كل واحدة من الفرق ادّعت الضرورةَ فيما كذّبها فيه خصمها، وذلك يقدح في صحّة البديهيات.

قلنا: إنّا نعني بالبديهي ما يكون مجرّدُ تصوّر حقيقة الموصوف وحقيقةِ الصفة يكفي[٤] في جزم الذهن بإثبات أحدهما للآخر، ومثلُ هذه القضايا لا يقع الاختلاف فيها، نعم، الخلافُ إنما يقع لعدم تحصيل المفهوم من الطرفَين، ولتحقّق ذلك في بعض الصور التي ذكروها.

(١) ب، ج: «غناء».
(٢) ج: «الشبهة».
(٣) ب: «وأما».
(٤) ب، ج: «كافياً».

أمّا الاختلاف في حُسْن الصدق وقبح الظلم[١]، فذلك لعدم تحصيل مفهوم الحُسْن والقبح[٢]، قد يراد بهما ما يلائم النفسَ وما ينافرها، وبهذا المعنى حُسنُ العدل، وقبحُ الظلم ضروريّ، وتارة يُعْنَى به كونُه بحال[٣] يترتب على فعله، أو على تركه الثوابُ والعقابُ، وكلُّ أحد يعلم أنه بهذا[٤] المعنى ليس بضروري[٥]، وهكذا القول في سائر الصور التي ذكروها، على ما سيأتي تحقيقُ كل واحد منها في الموضع اللائق به من هذا الكتاب، إن شاء الله عزَّ وجلّ.

قوله: العلومُ النظرية لازمةٌ للعلوم الضرورية، فيستدلّ بعدم العلوم النظرية على عدم العلومِ الضرورية.

قلنا: لا نزاعَ في أن عدم حصول العلم النظري لعدم حصول شيءٍ من العلوم الضرورية المنتِجة له، ولكن لمَ قلتم: إنّ العلمَ الضروري إذا أمكنَ عدم حصوله فإنه يصير نظريّاً؟

بيانه: أن العلمَ بنسبة[٦] أمر إلى أمرٍ بالنفي أو بالإثبات[٧] مشروطٌ بحصول حقيقةِ المنسوب والمنسوب إليه في الذهن؛ لأن التصديقَ لا مَحالة مشروط لا محالة[٨] بالتصوّر، وحضور[٩] تلك التصوّرات غيُر واجبٍ في الذهن، فلا جرم قد يكونُ الإنسان ذاهلاً عن العلوم الضرورية كما يكونُ ذاهلاً عن العلوم النظرية.

---

(١) ب، ج: «وقبح الكذب والظلم».
(٢) ج: «والقبيح».
(٣) كذا في ب، ج: «وقد يراد بهما كونه بحال»، وفي أ: «كونه محال».
(٤) ب، ج: «أن هذا».
(٥) ب، ج: «غير ضروري».
(٦) ب، ج: «العلم الضروري بنسبة».
(٧) ب، ج: «الإثبات».
(٨) قوله: «لا محالة» سقط من ب، ج.
(٩) ب، ج: «وحصول».

نَعَم، الفرق بين العلم الضروري والعلمِ النظريّ، أنّ في العلم الضروري متى حصل تصوُّر ما فيه من المفردات وَجَبَ حصولُ التصديق، وفي العلم النظري لا يجبُ ذلك.

مثال العلم الضروري: أن مَن تصوّرَ حقيقة الواحد والاثنين والنصف استحالَ منه أن لا يَحكم بكون الواحد نصفَ الاثنين، ومثال العلم النظري: أن مَن تصوّر حقيقة العالَم والحادِث، فمجرد هذَين التصوّرَين لا يكفي في الجزم بكون العالم حادثاً.

فالحاصل[١]: أن العلم الضروري والعلم النظري يشتركان في جواز ذهول الإنسان عنهما[٢]، ويفترقان في أن الضروري يكونُ التصديق فيه لازماً للتصوّر، وفي النظري لا يكون كذلك.

وإذا ثبت ذلك لا يلزمُ من جواز الذهول عن العلوم الضرورية حاجتُها إلى النظر؛ لأن المحتاجَ إلى النظر هو الذي لا يكون تصديقُه لازماً لتصوّره.

فإن قيل: لـما[٣] سلّمتم جوازَ الذهول عن العلوم الضرورية، فهل تجوّزون أن يحصلَ للإنسان اعتقاداتٌ مناقضة لها؟

قلنا: لا؛ لأن التي تكون مناقِضة للقضية الأولى[٤] لا بد وأن تكون مساوِيةً لها في موصوفها وصفتها، ونحن قد بيّنا أن حضورهما في الذهن علةٌ لحصول التصديق، وإذا استحالَ حصول تلك التصوّراتِ مَعَ عدم ذلك التصديق، فلأن[٥] يمتنع حصولها مع ما يناقضها كان أَولى، فظهر أنه وإن جاز الذهولُ عن العلوم الضرورية، ولكن[٦] لا يجوز وقوع الخطأ فيها.

---

(١) ب، ج: «والحاصل».
(٢) كذا في ب، ج: «عنهما»، وفي أ: «عنه».
(٣) ب، ج: «قد».
(٤) ب، ج: «الأولية».
(٥) كذا في ب، ج: «فلأن»، وفي أ: «فبأن».
(٦) ب، ج: «لكن» دون واو.

فإن قيل: كما أن أصحابَ الحق لا بدّ وأن ينتهيَ تحليلُ أدلّتهم إلى مقدماتٍ عُلم صدقُها ابتداءً، فكذلك أصحابُ الشبهات لا بد وأن ينتهيَ تحليل شُبُهاتهم[١] إلى مقدماتٍ أخطؤوا فيها ابتداءً؛ لا بسبب خطأ سابق، وإلا لزم إمّا الدور وإما التسلسل[٢]، فذلك الخطأ الواقع ابتداءً لا بدّ وأن يكون واقعاً في القضايا الضرورية؛ لأنه لو لم يقع الخطأ في المقدمات الضرورية استحالَ وقوعه في النظريات، لـما ثبت أن النظريات لازمةٌ للضروريات.

قلنا: لا نسلّم أن خطأهم لا بدّ وأن يكون واقعاً في القضية الضرورية، بل لا بدّ وأن يكون ذلك الخطأ واقعاً في قضيةٍ نظرية اعتقدوا فيها اعتقاداً خطأً ابتداءً، ثم ترتّب على ذلك الخطأ سائر أنواع الخطأ[٣]، فانحلّت الشبهة التي ذكروها.

قوله: الفطرةُ إما أن تكون كافية في حصول هذه الضروريات أو لا تكون.

قلنا: إنها غير كافية، بل لا بدّ من استحضارِ تصوّر مفردات هذه القضايا الأولية، ثمّ متى حَصَلَتْ تلك التصورات وَجَبَ حصول التصديق، وتلك التصورات إنما تُستفاد من الحواسّ، فلا[٤] ندّعي أن حصولَ هذه القضايا إنما يكونُ بواسطة استقراء تلك الأحكام في الجزئيات حتى يتوجّهَ علينا ما ذكرتموه، بل الحسّ يفيد حصولَ صور[٥] هذه الماهيّات في الذهن، ثم إن تلك التصوّراتِ إذا[٦] حصلت ترتَّب عليها حصول ذلك التصديق لا محالة.

---

(١) ب، ج: «شبههم».

(٢) ب، ج: «التسلسل، وإما الدور».

(٣) قوله: «سائر أنواع الخطأ» سقط من (أ).

(٤) ب، ج: «ولا».

(٥) ب، ج: «صورة».

(٦) ب، ج: «متى».

قوله: لا اعتمادَ على المحسوسات، فوجب أن لا يُعتمد على الأوليات.

قلنا: لا نسلّم أن[١] لا اعتماد على المحسوسات.

قوله: إذا شاهدنا زيداً قَطَعنا بأنه هو المشاهَد بالأمس، مع القطع بتجويز أن يكون هذا شخصاً مثلَه[٢] من كل الوجوه خَلَقَه الله تعالى الآن.

قلت[٣]: المحسوسُ وجود هذا المشاهَد، وذلك لا شكّ فيه، فأمّا أنّ[٤] هذا هو الذي شوهدَ بالأمس، فليس ذلك أمراً محسوساً، فالخطأ فيه لا يكون خطأً في المحسوس.

وهذا هو الجواب عن قوله: «إنّا إذا خرجْنا عن الدار جوّزْنا أن ينقلبَ ما فيها من الأواني أناساً فاضلين». فإن هذا التجويز ليس تشكيكاً في وجود شيء محسوس، بل في أمر آخر غيرِ محسوس، فلا يكون ذلك طعناً في المحسوسات.

قوله: النائمُ قد[٥] يجزم بما شاهده[٦]، ثم يتبيّن عند[٧] اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً، فجاز أن يكون الأمر في اليقظة كذلك.

قلنا: نحنُ نجد من أنفسنا أن هذا الكلامَ لا يشككنا في علمنا بوجود أنفسنا وآلامِنا ولذّاتنا، ولا فرقَ أقوى مما[٨] يجده الإنسان من نفسه.

(١) ب، ج: «أنه».
(٢) ب، ج: «شخصاً آخر مثله».
(٣) ب، ج: «قلنا».
(٤) كذا في ب، ج: «فأما أن»، وفي أ: «فإنّ».
(٥) قوله: «قد» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «يشاهده».
(٧) ب، ج: «يتبينّ له عند».
(٨) ب: «فما» تصحيف.

وأمّا سائر ما ذكروه من الغلط في المناظرة[١] فالبحثُ المستقصى فيها مذكورٌ في كتاب «المناظر»، فلا[٢] يتسع له هذا الكتاب.

وأمّا شبهة العناديَّة فحاصلُها القدح[٣] في الأصول بإبطال جميعِ أقسامها، فيكونِ الجواب عنها ببيانِ ضعف ما ذكروه في إبطال كل تلك الأقسام، وذلك مما سيأتي، إن شاءَ الله تعالى، في هذا الكتاب[٤].

وأمّا شبهة العنْديَّة فساقطة؛ لأن الذي يختلفُ باختلاف الأشخاص فهي[٥] الأمور الإضافية، فأمّا حدوثُ العالَـم وقِدَم الصانع وغيرها[٦] فهي أمور حقيقية، فيستحيلُ أن تختلف باختلاف الأشخاص.

وقوله[٧]: الصفراوي يجد السُّكّر مراً في فمه[٨].

قلنا: لأنّ في فمه مِـرّةً[٩] مُـرّةَ الطعم[١٠]، فإذا خالَطَهـا السكر تغيّر[١١] طعمه بسبب ذلك.

فهذه[١٢] جملة الكلام على السوفسطائية، وبالله التوفيق.

---

(١) ب، ج: «الرؤية».
(٢) ب، ج: «ولا».
(٣) ب، ج: «فحاصلها يرجع إلى القدح».
(٤) قوله: «في هذا الكتاب» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «هو».
(٦) ب، ج: «وغير ذلك».
(٧) ب، ج: «قوله» دون واو.
(٨) ب، ج: «في فمه مراً».
(٩) قوله: «مرة» سقط من ب، ج.
(١٠) ب، ج: «بالطعم».
(١١) ب، ج: «يغيّر».
(١٢) ب، ج: «فهذا».

المسألة الثانية: في بيان أنّ النظر يفيد العلم

اعلم أن[1] مَن عرف حقيقة النظر الذي ندّعي إفضاءه[2] إلى العلم عَلِم بالضرورة كونه كذلك.

بيانه: أنّا نعني بالنظر[3] التفكُّر المتضمّن مجموع علوم أربعة:

أحدها: العلوم البديهية[4] بالمقدمات الحاصلة في الذهن على الترتيب؛ أعني أن يحصلَ البعض عقيبَ البعض.

وثانيها: العلم البديهيُّ بصحّة ترتيب تلك المقدمات.

وثالثها: العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المترتِّبة التي عُلمت صحّتها وصحةُ ترتيبها بالضرورة.

ورابعها: أن ما عُلم لزومُه عن[5] الأمور التي عُلمت صحّتها بالبديهة كان صحيحاً.

فمرادُنا بالنظر ذلك، وكل عاقلٍ يعلم ببديهة عقله أن مَن حصلتْ له هذه العلومُ الأربعة فإنه لا بدّ أن يحصلَ[6] له العلم بصحة المطلوب، فثبت أنه[7] مَن[8] تصوَّر حقيقة النظر الذي ندّعي إفضاءه إلى العلم عَلِم بالضرورة كونَه كذلك.

(١) «أن» مكررة مرتين في ب.

(٢) ب: «إفضاؤه» خطأ.

(٣) قوله: «النظر» سقط من (أ).

(٤) ب، ج: «العلم البديهي».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) ب، ج: «لا بد وأن يحصل».

(٧) ب، ج: «أن».

(٨) قوله: «من» سقط من (أ).

فإن قيل: لا ننازعُكم[١] في إطلاق[٢] اسم النظر على مجموع العلومِ الضرورية الأربعة التي ذكرتموها؛ لأن النزاعَ في العبارات غيرُ لائق بالعقليات، ولكنّا نقول: إن النظرَ والفكر أمر يجده الإنسانُ من نفسه، ويميّز بينه وبين العلوم الضرورية القائمة به، والنزاعُ إنما وقع في أن النظر الذي ندرك التفرقة بينَه وبين العلوم الضرورية هل[٣] يُفيد العلمَ أم لا؟ فمن حقِّكُمْ أن تقيموا الدلالة في محل النزاع لا في غيره، ثم إن سلّمنا جواز تفسير النظر بما ذكرتموه، لكن لا نسلّم أن تلك العلومَ الضروريةَ تفيد العلم النظري.

بيانه:[٤] أن العقَلاء بأسْرهم اتفقوا على أن تلك العلومَ الضرورية لا يجوز أن تفيد علماً نظرياً؛ وذلك لأن الأشعريةَ اتفقوا على أن العلم النظري إنما يحصلُ بخلق الله تعالى، وأنه لا تأثيرَ للعلوم الضرورية فيها.

وأمّا المعتزلةُ فعندهم أن النظر جنسٌ مغاير للعلوم، وهم زعموا أن المولِّد للعلم النظري ليس هو العلومَ[٥] الضرورية، بل ذلك[٦] الجنس الآخر.

وأمّا الفلاسفةُ فعندهم[٧] الأنظار أسبابٌ مُعِدَّةٌ لصيرورة النفسِ الناطقة مستعدة استعداداً تاماً لتلك العلوم، فأمّا حصولُ تلك العلوم فإنما يكون من العقل الفعّال.

فثبت أن أحداً من أصحاب المذاهب لم يجعل العلم النظري معلولَ تلك العلوم الضرورية، فيكون ما ذكرتموه على خلاف إجماعِ العقلاء، فيكون[٨] باطلًا.

---

(١) ب، ج: «فإن قيل: نحن لا ننازعكم».
(٢) ب، ج: «اطلاقكم».
(٣) ب: «بل» تحريف.
(٤) زاد في أ: «وهو»، وهي غير موجوده في ب، ج. ولا يخفى أن الكلام أكثر سداداً بدونها.
(٥) ب، ج: «ليس هو تلك العلوم».
(٦) ب، ج: «هو».
(٧) ب، ج: «فإن عندهم».
(٨) ب: «ليكون».

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يقتضي كونَ النظر بالمعنى الذي ذكرتموه مفيداً للعلم، إلا أن هاهنا شُبَهاً تُوهِم نقيض ذلك، وهي عَشَرة أمور:

الأول: النظرُ لو كان مفيداً للعلم لكان العلمُ ـ بكونه كذلك ـ إمّا أن يكونَ ضروريّاً أو نظريّاً، والأول باطل؛ لأن الضروري يجب اشتراكُ العقلاء فيه، لكن العقلاءَ لم يتفقوا على كون النظر مفيداً للعلم، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ ما كان طريقاً إلى معرفة شيء آخر لا بدّ وأن يكون معلوماً قبل العلمِ بذلك المطلوب، فلو أثبتنا صحّة النظر بالنظر، لزم أن يكونَ صحة النظر معلومة[1] قبل كونها معلومَة؛ لأنها من حيث[2] كونها مطلوبة يجب أن لا تكون معلومة، ومن جهة كونها طريقاً يجب أن تكون معلومَة، لكن كون الشيء معلوماً قبل نفسه مُحال، فتصحيح النظر بالنظر محال[3].

الثاني: أنّا إذا نظرنا وتفكّرنا فحصل[4] لنا عقيبَ النظر اعتقادٌ، فإمّا أن يكونَ العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً ضرورياً أو نظريّاً، والأول باطل؛ لأن الضروريَّ يجب اشتراك العقلاء[5] فيه، وخصم ذلك الناظر غيرُ معترِف بأن الاعتقاد الذي حصل له عقيبَ نظرِه علمٌ، وإن كان الثاني[6] كان الكلام فيه كالكلام في الأول فيُفْضي[7] إلى التسلسل[8].

الثالث: أن الناظرَ طالب، والطالبَ لا بدّ له من مطلوب، فذلك[9] المطلوبُ

(١) قوله: «لزم أن يكون صحّة النظر معلومة» سقط من (ب).

(٢) ب، ج: «جهة».

(٣) ب، ج: «بالنظر أيضاً محال».

(٤) ب، ج: «يحصل».

(٥) ب، ج: «اشتراك كافة العقلاء».

(٦) ب، ج: «العلم بكون ذلك العلم الذي حصل به عقيب النطر علماً نظريّاً».

(٧) في (ب): «يفضي».

(٨) ب، ج: «إلى التسلسل وهو محال».

(٩) ب، ج: «وذلك».

إمّا أن يكون معلوماً للناظر أو لا يكون؛ فإن كان معلوماً استحالَ منه طلبه؛ لاستحالة طلب تحصيلِ الحاصل، وإن لم يكنْ معلوماً استحال الطلب[١] أيضاً؛ لأنه إذا وجدَه كيف يعرف[٢] أنه هو الذي كان مطلوباً له؟

الرابع: أنّا نجد كثيراً من أهل الأديان يعتقدون مذهباً، ويكونون جازمين بصحتِه، ثم إنه يتبيّن لهم بعد حين فسادُ ذلك، وإذا[٣] كان كذلك فكيف يَأْمَن الواحد منا من أن الذي يعتقدُ الآن صحتَه يكون صحيحاً؟ بل يحتمل أن يكون[٤] فاسداً، وأنه سيظهرُ له بعد ذلك فسادُه، ومع هذا التجويز كيف يحصل اليقين؟

الخامس: أنّا نجد أهلَ العلم متفرّقين إلى فرق كثيرة، وكل[٥] واحدٍ منهم اختار مذهباً وجزم به، ولم يتخالجْه[٦] ريب ولا شكّ، ثم إنهم إذا اجتمعوا على المناظرة كان السيفُ بضاربه[٧]، فكل[٨] مَن كان منهم أحذقَ كان أقدر على ترويج مذهبه، ثم إن الغالبَ لإنسانٍ ربما صار مغلوباً لإنسان آخرَ فوقه في الذكاء[٩]، وأيضاً نرى إنساناً يصنِّف كتاباً يعظُم وقعُه في القلوب، والناس يتلقَّون كل ما فيه بالقَبول، ويعتقدون أنه ليسَ وراء ما فيه تحقيق وتدقيق، ثم يجيءُ إنسان آخر بعده[١٠] يستخرجُ وجوه ضعف ما في ذلك الكتاب وسخافتَه، حتى يتبيّن لكل مُنصِف أن الذين كانوا جازمين[١١]

---

(١) ب، ج: «استحال منه الطلب».
(٢) ب، ج: «يعلم».
(٣) ب، ج: «فإذا».
(٤) قوله: «صحيحاً؟ بل يحتمل أن يكون» سقط من أ.
(٥) ب، ج: «كل» دون واو.
(٦) ب، ج: «يخالجه».
(٧) ب، ج: «يضاربه».
(٨) ب، ج: «وكل».
(٩) ب، ج: «في الذكاء والكياسة».
(١٠) ب، ج: «بعده إنسان آخر».
(١١) ب، ج: «يقولون».

بصحة ما في ذلك الكتاب كانوا على الخطأ والضلالة، وإذا كان كذلك فما الذي[1] يؤمِّننا من أن يكون حالنا مع ما نحن فيه كذلك؟ ومع هذا الاعتقاد كيف يحصل اليقين؟

السادس: أنّا إذا استدلَلْنا بدليل فإمّا أَنْ لا يتوقف[2] إفادةُ النظر في ذلك الدليل على العلم بكونه غيرَ معارَض بدليل آخر أو تتوقف[3]، والأول[4] محال؛ لأن بتقدير حصول المعارض إما أن يُجزم بالاعتقادَيْن معاً، وهو محال، أو يَجزم بأحدهما دون الثاني[5]، وهو أيضاً محال؛ لأنه ليس أحدُهما بالقبول والآخر بالردّ أولى من العكس؛ أو لا يَقبل واحداً[6] منهما، فحينئذٍ تكون إفادة النظر في الدليل للعلم موقوفةً على نفي المعارض.

لا يقال: حصولُ[7] المعارض للأدلة العقلية مُحال.

لأنا نقول: إنه وإن استحال ذلك في نفس الأمر[8]، لكنه[9] لا يستحيلُ بحسب[10] الظن، وبهذا التقدير يرتفع الأمان عن كل واحد منهما، ألا ترى أن العلم الضروري بالفرق بين الحركات الجمادية والحركات الحيوانية يقتضي إسنادَ أفعال[11]

(١) ب، ج: «وإذا كان كذلك فالذي».
(٢) ب، ج: «تتوقف».
(٣) ب، ج: «أو لا تتوقف».
(٤) ب، ج: «والثاني».
(٥) ب، ج: «الآخر».
(٦) ب، ج: «واحد».
(٧) ب، ج: «لا يقال إن حصول».
(٨) ب، ج: «حصول المعارض للدليل العقلي حقيقة».
(٩) ب، ج: «لكن».
(١٠) ب، ج: «لا يستحيل حصوله بحسب».
(١١) ب: «أفعاد» تصحيف.

الحيوانات إليها، والعلمُ الضروري بافتقار الممكن إلى المرجح يقتضي إسناد أفعال الحيوانات إلى غيرها؟ وليس أحدُ الوجهين أظهرَ عند العقل من الجانب الثاني؛ فالتعارضُ حاصل عند العقل وإن لم يكن حاصلاً في نفس الأمر، وإذا كان كذلك فالإنسان إذا استدلَّ بدلالة[١] فهو يجوز أن يحصلَ في خاطره[٢] ما لا يكون هو بالرد أولى[٣] مما تمسَّك[٤] به من الدليل، وذلك يقدح في النظر.

وأمّا إن قيل: إن إفادةَ النظر للعلم تتوقفُ على نفي المعارض، فالعلمُ بنفي المعارض ليس بضروري، فهو نظري ولا[٥] محالة، فلا بدَّ[٦] من دليل يدلّ على نفي المعارض.

ثمّ الكلامُ في نفي ما يعارض ذلك الدليلَ كالكلام في الأول، فيفضي إلى أن تتوقفَ إفادة النظر للعلم على أدلةٍ لا نهاية لها، وذلك محال.

السابع: إفادةُ النظر للعلم إمّا أن يتوقف على الشعور بدلالةِ الدليل على ذلك المدلول أو لا يتوقف؛ فإن توقَّفَتْ[٧] لزم الدور؛ لأن العلم بدلالة الدليل على المدلولِ علمٌ بإضافة أمر إلى أمر، والعلمُ بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافَين، فإذن العلم بدلالة الدليل على المدلول موقوفٌ على العلم بوجود الدليل ووجود المدلول، فلو استُفيد العلم بالمدلول من العلم بوجه دلالةِ الدليل عليه لزِم الدور.

وإن لم يتوقف[٨] إفادةُ النظر للعلم على معرفة وجه الدليل[٩] فهو باطل؛ لأن

---

(١) ب، ج: «بدليل».
(٢) ج: «عنده»، ب: «عنده، و».
(٣) ب، ج: «أولى بالرد».
(٤) ب، ج: «يتمسك».
(٥) ب، ج: «لا» دون واو.
(٦) كذا في ب، ج: «فلا بد»، وفي أ بدون الفاء.
(٧) ب، ج: «توقف».
(٨) ب، ج: «وأما إن لم يتوقف».
(٩) ب، ج: «وجه دلالة الدليل».

الدليلَ إذا اعتُبر من غير وجه دلالته على المدلولِ كان ذلك الوجه أجنبيّاً عن المدلول، فينقطعُ التعلّق[١] عنه، ونحن نعلم بالضرورة أن ما لا تعلّق له بالشيء لم يلزمْ من العلم به العلمُ بالشيء، فلا يكونُ النظر مفيداً للعلم.

الثامن: أن[٢] النظرَ طَلَبٌ للعلم بالمدلول، وطلبُ الشيء يمتنع حصوله عند حصولِ ذلك الشيء، فالنظر يمتنعُ حصوله عند حصولِ العلم، فإذا كان حال وجودِ النظر يستحيلُ وجود العلم استحالَ أن يكونَ النظر مؤثراً في العلم أو ملزوماً له، لاستحالةِ كون المعدوم مؤثّراً أو ملزوماً للموجود، فإذن لو حصلَ العلم عند النظر لكان حصولُه جارياً مجرى حصوله مع سائر الأعراض، فكما[٣] لا نقولُ في سائر الأعراض إنها تفيد العلم، فلذلك[٤] يجب أن لا نقولَ في النظر إنه يفيد العلم[٥].

التاسع: وهو أنكم لما جعلتُم النظرَ عبارةً عن مجموعِ علومٍ ضروريةٍ، فحصولُ العِلم النظريّ[٦] عند حصولها إمّا أن يكون واجباً أو جائزاً.

فإن كان[٧] واجباً: وجبَ أن يكونَ حُكمُ العِلم النظريِّ مِثلَ حُكم العِلم الضروري في الدوامِ وامتناع الزوال عند اعتراض الشُّبَه[٨]، والخروجِ عن القدرة والاختيار، وعَدَمِ استحقاقِ المدح والذم، والأمر والنهي، لوجوب حصول اللازم

---

(١) ب: «المتعلق».

(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٣) ج: «وكما»، ب: «كما».

(٤) ب، ج: «فكذلك».

(٥) كذا في ب، ج: «العلم»، وفي أ: «للعلم».

(٦) في أ: «النظر».

(٧) «فإن كان» تكرر مرتين في أ!

(٨) ج: «الشبهة».

عند حصول الملزوم، والتوالي كاذبة، فالمُقدَّمُ مثلُها، وإن كان جائزاً[١]، فحينئذ يمكن أن يحصل النظرُ[٢] الصحيحُ بكماله في الدليل مع أنه لا يحصلُ العلمُ بالمدلول، فحينئذ يكون اعتقادُ وجودِ[٣] المدلول ـ والحالةُ هذه ـ اعتقاداً ليس له[٤] ما يوجبه ويقتضيه، ولا معنى لاعتقاد المقلّد إلا هذا، فَعَلِمْنا أن العقائدَ الحاصلةَ عقيبَ استكمال النظرِ ليس شيءٌ منها بعلم[٥].

العاشر: النظر[٦] لو كان مفيداً للعلوم[٧]؛ لكان نظر مخالفينا في[٨] أدلّتنا يفيدهمُ العلمَ، ولمّا لم يكن كذلك علمْنا أن النظر لا يفيد العلم.

ثم إن سلَّمنا أن العلومَ الضروريَّة التي سَمَّيتموها بالنظر تفيدُ العلم، ولكن بَيِّنوا[٩] صحَّةَ[١٠] اجتماع العلوم الكثيرة في الذهن دفعة واحدة[١١].

بيانه: أنّا لما جرَّبْنا أنفُسَنا وجدنا أنّا متى وجّهنا الذهن نحو العلم بشيء استحال منّا توجيهُه نحو العلم بشيء آخر، فعلمْنا تعذُّرَ اجتماعِ العلومِ الكثيرة في الذهن[١٢]، وإذا[١٣] كان المقتضي للعلم النظري هو مجموعَ العلوم الضرورية،

---

(١) ب، ج: «حصول العلم النظري عند حصول تلك العلوم الضرورية غير جائز».

(٢) ب، ج: «العلم».

(٣) في ب، ج: «ووجود».

(٤) ب، ج: «اعتقاداً لشيء ليس له».

(٥) ب، ج: «يعلم».

(٦) ب: «أن النظر».

(٧) ب، ج: «للعلم».

(٨) قوله: «في» سقط من أ.

(٩) ب، ج: «ثبوت».

(١٠) ج: «صحته»!

(١١) ب، ج: «دفعه واحدة محال».

(١٢) ب، ج: «في الذهن دفعة واحدة».

(١٣) ب، ج: «فإذا».

وقد ثبت استحالة اجتماع العلوم الضرورية[١]، يمتنع[٢] القول بكونها مفيدةً للعلم النظري.

والجواب عن هذه الأسئلة من حيثُ الإجمالُ والتفصيل:

أمّا من حيث[٣] الإجمال: فهو أن نقول: هذه الكلمات التي ذكرتموها تارةً في الاعتراض، وتارة في الاستدلال، هل[٤] أفادتكم علمًا بفساد دليلنا وبصحة[٥] مذهبكم أو لا؟[٦] فإن أفادتكم ذلك: فقد بان أن[٧] النظرَ قد أفادَ العلمَ في الجملة، وذلك يناقضُ قولكم: إنه لا يفيد العلمَ أصلاً. وإن لم تفِدْكم[٨] شيئاً: فقد اعترفتم بسقوط كلماتكم بالكليّة.

لا يقال: غرضنا من هذا معارضةُ كلماتِكم الفاسدةِ بكلمات أُخَر فاسدة حتى تتساقطا.

لأنا نقول: معارضةُ الفاسدِ بالفاسد هل أفادتكم علماً بسقوطهما[٩] أم لا؟ فإن أفادتكم ذلك: فقد اعترفتم بكون النظرِ مفيداً للعلم[١٠]، وإن لم تفِدْكم[١١] ذلك: فقد اعترفتم بأنه لا فائدة في شيء مما ذكرتموه.

وأمّا من حيثُ التفصيلُ: فنقول: قولكم: النظرُ أمر يجدُه الإنسانُ من نفسه، ويُميِّزُ بينه وبين العلومِ الضرورية.

---

(١) ب، ج: «اجتماعها».
(٢) ج: «أمتنع»، ب: «مع».
(٣) قوله: «من حيث» سقط من ب، ج.
(٤) ب: «بل» تحريف.
(٥) ب، ج: «مذهبنا وصحة».
(٦) ب، ج: «أم لا».
(٧) ب، ج: «اعترفتم بأن».
(٨) ب: «يفدكم».
(٩) ب، ج: «بسقوطها».
(١٠) ج: «العلم».
(١١) ب: «يفدكم».

قلنا: النظر حقيقة ليس إلا مجموعَ علومٍ ضروريةٍ لا كيف كانت، لكن[١] بشرط خاص، وهو أن يكون حصولُها على التعاقب في أزمنةٍ متوالية، ويكونَ للبعض تعلُّقٌ بالبعض على وجه يلزم من حصول تلك العلوم حصولُ العلمِ بشيء آخر، فالعلوم أو الظنون إذا كانت واقعة على هذا الوجه سمّيت نظراً، وأمّا إذا التُفِتَ إليها لا من هذا الاعتبار، بل من حيث إنها علوم؛ فهي لا تسمى نظراً.

والدليل على أن النظر ليس إلا ما ذكرناه: أنّا[٢] إذا جربنا[٣] أنفُسَنا لم نجد للفكرة والنظر معنىً إلا ترتيبَ علومٍ أو ظنونٍ ليُتوصَّل منها[٤] إلى علومٍ أو ظنون، ولا نجد شيئاً وراء ذلك. ثم لا معنى للترتيب إلا ما ذكرناه من حصول بعضها عقيبَ بعض[٥] في أزمنة متوالية.

قوله: إن أحداً من أرباب المذاهب لم يذهب إلى أن هذه العلوم الضرورية تفيد العلم النظري.

قلنا: لا نسلّم؛ فإن الأشعري، وإن كان مذهبه أن حصول العلم عقيب النظر بإجراء العادة، إلا أن جمهورَ أصحابِه يقولون: النظر الصحيح يتضمن العلوم[٦]. وفسَّروا التضمّن بملازمة العلم النظري للنظر، وفسَّروا النظر بالتردُّد في أنحاء العلوم الضرورية. فنحن نقول بهذه الملازمة.

---

(١) ب، ج: «بل».

(٢) ب: «وأنّا»!

(٣) ج: «جرينا».

(٤) ب، ج: «بها».

(٥) كذا في ب، ج: «بعض»، وفي أ: «البعض».

(٦) ب، ج: «حصول العلم».

وأيضاً فأبو الحسين البصري[١] ـ وهو الرجل في المعتزلة ـ ذهب إلى أن هذه العلومَ الضروريةَ توجب العلمَ النظريّ، فثبت أن الذي اخترناه ليس[٢] مذهباً على خلاف الجمهور.

وأيضاً[٣] فهب[٤] أنه كذلك، لكن الدليل لما ساقنا إليه وجب قبوله.

قوله: العلم بكون النظر مفيداً؛ للعلم ضروريّ أو نظري؟

قلنا: ضروري؛ لأنا بيّنّا أنّا نعني بالنظر تلك العلوم الأربعة، وبينّا أن اقتضاءها[٥] للعلم النظري ضروريٌّ، فاندفع عنّا هذا الإشكال. وأمّا[٦] الأصحاب فكلُّهم عوَّلوا في أن النظرَ مفيدٌ للعلم على أن قالوا: لو كان النظر[٧] فاسداً لكان العلم بفساده إمّا أن يكون ضروريّاً، وهو[٨] باطل لاختلاف العقلاء فيه؛ أو نظريّاً، فيكون ذلك نفياً للشيء بنفسه، وهو متناقض[٩].

ثم سألوا أنفسهم فقالوا: ولو[١٠] كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه

---

(١) هو المتكلم أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري شيخ المعتزلة، كان جيد الكلام، مليح العبارة، غزير المادة، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه وفي غيرها من أصول الدين، من أشهر مصنفاته «المعتمد» و«غرر الأدلة»، توفي سنة ٤٣٦هـ.

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٢٧١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٧: ٥٨٧).

(٢) ب: «اخترناه وليس»!

(٣) قوله: «أيضاً» سقط من (ب).

(٤) ب: «ذهب» تصحيف.

(٥) ب، ج: «اقتضائها» خطأ.

(٦) ب، ج: «فأما».

(٧) ب، ج: «إن النظر لو كان».

(٨) ب: «فهو».

(٩) قوله: «وهو متناقض» زيادة من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «لو» دون واو.

كذلك إمّا أن يكون ضروريّاً، فكان يجب أن يكون متفَقاً عليه بين العقلاء؛ أو نظريّاً فيفضي إلى إثبات الشيء بنفسه[١].

ثم أجابوا عنه بأن قالوا: نفيُ الشيءِ بنفسه متناقض، لكن إثباتُ الشيءِ بنفسه غير متناقض، فظهر الفرق.

ولقائلٍ أن يقول: إثبات الشيء بنفسه متناقض؛ لأنه من حيثُ إنه مطلوب وجب أن لا يكون حاصلاً، ومن حيث إنه الطلب[٢] وجب أن يكون حاصلًا في الحال، وذلك متناقض.

فظهر ممّا ذكرنا أن نفيَ كلِّ النظرِ بالنظر وإثباتَ كلِّ النظرِ بالنظر متناقض، فإذن لا مَخْلَص إلا بأحد أمرين[٣]: أحدهما: التوقف في الصحة والفساد[٤]. الثاني[٥]: دعوى الضرورة إما في الصحة أو في[٦] الفساد. لكنّا إذا فسرّنا النظر بما ذكرناه صحّ منّا دعوى الضرورة في كونه مفيداً للعلم. أمّا مَن فسّره بغير ما ذكرناه فإنه لا يمكنه دعوى الضرورة، بل لا بدّ له[٧] من الاستدلال، وحينئذ يلزمه التناقض الحاصل من إثبات الشيء بنفسه بحيث لا محيص عنه. فثبت أنه لا يمكن بيانُ كونِ النظر مفيداً للعلم إلا بالطريق الذي ذكرناه.

قوله: كيف نعرف[٨] أن الاعتقاد الحاصل عقيبَ النظر عِلْمٌ؛ بالضرورة أم بالنظر؟

---

(١) ب، ج: «الشيء بنفسه، وهو محال».

(٢) ب، ج: «إنه آلة الطلب».

(٣) ب، ج: «الأمرين».

(٤) ب، ج: «الفساد والصحة».

(٥) ب، ج: «والثاني».

(٦) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٧) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «يعرف».

قلنا: بالضرورة؛ لأنا إذا عرفنا أنه لازم عن العلوم الضرورية، وعرفنا بالضرورة أن اللازم للضروري[١] يجب أن يكون صحيحاً؛ فحينئذ يحصل اليقين بأن اعتقاد ذلك اللزوم علم.

قوله: الناظر طالب، والطالب إمّا أن يكون عالماً بمطلوبه أو لا يكون.

قلنا: بأنه[٢] عالم بماهيّة الموصوف والصفة والنسبة، جاهل بأن الحق هو ثبوت النسبة أو انتفاؤها، وإذا[٣] قام الدليل على الثبوت أو الانتفاء فحينئذ يميز بين مطلوبه وبين غيره بالمفردات التي كانت متصوّرةً له.

قوله: نجد كثيراً من الناس جازمين بصحة مذهبهم، ثم تبيّن لهم فساده.

قلنا: كل مَن أتى بالنظر على الوجه الذي ذكرناه[٤] استحال أن يبدوَ له فسادُ ذلك؛ لأن علمَه الضروريَّ بالمقدّمات إذا حصل استحال تطرّق الخلل إليه، وكذلك العلمُ الضروريُّ بصحّةِ الترتيب، وكذا[٥] العلمُ الضروريُّ باللزوم. وإذا استحالَ تطرُّقُ الخلل إلى واحد[٦] من هذه العلوم؛ استحال تطرّقُ الخلل إلى النتيجة[٧]. فأمّا إذا لم يأت بالنظر على هذا الوجه فهو النظر الفاسد. ولا نزاع في أنه[٨] لا يفيد العلم.

وهو الجواب[٩] عن قوله: إنَّ كلَّ واحد من أهل العالم[١٠] ذهب إلى مذهب آخر.

لأنا نقول: إن ذلك لأنهم ما أتوا بالنظر على الوجه الذي ذكرناه. وفائدة

(١) ج: «عن ضروري»، ب: «الضروري».
(٢) ب، ج: «إنه».
(٣) ب، ج: «فإذا».
(٤) ب، ج: «بيناه».
(٥) ب، ج: «وكذلك».
(٦) ب: «كل واحد».
(٧) ب: «تطرق الخلل إلى كل واحد من هذه العلوم النتيجة».
(٨) ج: «ولا نزاع فيه في أنه».
(٩) ب، ج: «وهذا هو الجواب».
(١٠) ب، ج: «العلم».

المناظرة ليست إلا مجادلةَ كلٍّ واحد من الخصمين تنبيهَ الآخر على موضع[١] الغلط.

قوله: النظر[٢] في الدليل لو أفاد العلمَ لكانت تلك الإفادةُ إما أن تكون متوقّفةً على العلم بنفي المُعارِض أو لا تتوقّف.

قلنا: تتوقف على العلم بنفي المعارض.

قوله: العلم بنفي المعارض، إما أن يكون ضرورياً أو نظرياً[٣].

قلنا: إنه ضروري؛ وذلك لأن النظر إذا كان عبارةً عن مجموع تلك العلوم الضرورية المترتبة[٤]، ونحن نعلم بالضرورة أن العلوم الضرورية لا تتدافع[٥]، فحينئذ نعلم بالضرورة أن الدليل الذي تمسّكنا به ليس له مُعارض.

قوله: إفادةُ النظرِ العلمَ إمّا أن تتوقَّف على الشعور بدلالة الدليل أو لا تتوقف.

قلنا: إنه لا تتوقفُ على العلم بدلالة الدليل[٦] على المدلول، ولكن يتوقف[٧] على وجهِ[٨] دلالةِ الدليلِ على المدلول، وفرْقٌ بين نفس الدلالة وبين[٩] وجه الدلالة[١٠]. مثاله: دلالةُ العالَـم على الصانع، كونه بحالة[١١] يلزم من ثبوته ثبوتُ الصانع، وهذا أمر إضافي؛ فالعلم به لا محالةَ مسبوقٌ بالعلم بالمضافين[١٢].

---

(١) ب، ج: «مواضع».

(٢) ب، ج: «قوله: إن النظر».

(٣) ب، ج: «إما ضروري أو نظري».

(٤) ب، ج: «المرتبة».

(٥) ب: «لا تندفع».

(٦) من قوله: «أو لا تتوقف قلنا» إلى هنا سقط من (ب).

(٧) ج: «تتوقف».

(٨) ب، ج: «على العلم بوجه».

(٩) قوله: «بين» سقط من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «نفس الدلالة وبين وجه الدلالة».

(١١) ب، ج: «بحال».

(١٢) كذا في ب، ج: «بالمضافين»، وفي أ: «بالمضامين».

وأمّا وجه دلالته على الصانع فهو الإمكان، والعلم به غير مسبوق بالعلم بالصانع، بل يجب أن يترتّب عليه العلم بالصانع، ولذلك[١] لا يلزم منه محال.

قوله: النظر لا يوجد مع العلم، فلا يكون مؤثراً فيه ولا ملزوماً له.

قلنا: قد بيّنا أن النظرَ عبارةٌ عن العلوم الضرورية بشرط أن تكون مترتبة ترتباً[٢] زمانيّاً، فتلكَ العلومُ حالَ حصولِها على هذا الوجه تسمّى نظراً، ثم إنها بعد استقرارها واجتماعها لا تسمّى نظراً، والمؤثِّر في العلم النظري هو مجموع تلك العلوم من حيث إنها علوم، لا من حيث إن حصولَها واقعٌ على الترتب[٣] الزماني، وذواتُ تلك العلوم حاصلةٌ مع العلم بالنتيجة، فأما[٤] كون حدوثها واقعاً على الترتب[٥] الزماني فذلك غير حاصل مع العلم بالنتيجة[٦]، فما هو المؤثّر في العلم بالنتيجة موجود مع العلم بالنتيجة، وما هو غير موجود مع العلم بالنتيجة فهو غيرُ مؤثّر في النتيجة، فاندفع الإشكال.

قوله: العلم النظري إذا كان لازماً لتلك العلوم الضرورية وجبَ أن يكون حُكمُه حكمَها.

قلنا: إن حكمَهُ حكمُها إلا في شيء واحد، وهو أن الإنسان لا يمكنه أن يعتقد اعتقاداً يناقض العلم[٧] الضروري، ويمكنه أن يعتقد اعتقاداً يناقض العلم النظري. والفرق: أن العلمَ الضروريَّ هو الذي يكون تصوّرُ طرفَيْه موجِباً للتصديق به[٨]،

---

(١) ب، ج: «وذلك».
(٢) ب، ج: «ترتيباً».
(٣) ب، ج: «الترتيب».
(٤) ب، ج: «وأما».
(٥) ب، ج: «الترتيب».
(٦) من قوله: «فأما كون حدوثها» إلى هنا سقط من ب.
(٧) كذا في ب، ج: «يناقض العلم الضروري»، وسقطت: «العلم» من أ.
(٨) قوله: «به» سقط من أ.

والقضيتان إنما تتناقضان إذا اتّحد موصوفُهما وصفتُهما، فإذا كان الموصوفُ والصفةُ في القضية المناقضة للعلم الضروري يجب أن تكون نفسَ الموصوف والصفة في القضية[١] الضرورية، وقد بيّنا[٢] أن الموجبَ لذلك التصديق الضروري هو نفسُ ذلك الموصوف وتلك الصفة ـ لا جرم استحال حصولُهما مع عدم ذلك التصديق فضلاً عن التصديق المناقض له، فلأجل هذا يستحيل أن يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد الضروري.

وأمّا القضية النظرية فليس الموجبُ للتصديق الذي فيها نفسَ تصوُّرِ طرفَيْها، بل الموجب لذلك التصديق هو العلم الضروري بالمقدّمتين الضروريتين، فعند الذهول عن تَيْنك المقدمتين لا يبقى في القضية النظرية ما يوجب التصديق فيها، فلا جرم أنه[٣] يصحّ أن يوجد الاعتقاد المناقض له، فلهذا[٤] السببِ يصحّ أن يوجدَ الاعتقادُ المناقضُ للاعتقاد النظري، ولا يصحّ أن يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد الضروري، فأمّا في سائر الأمور فلا فرق عندنا بين العلم الضروري والعلم النظري.

قوله: لو كان النظر في الدليل مفيداً لكان[٥] نظر المخالفين في دليلكم يفيدهم العلم.

قلنا: إنه لا[٦] يفيدهم العلمَ لاعتقادهم أن بعض المقدّمات التي أوردناها في الدليل فاسدة، فأمّا لو اعتقدوا صحّةَ كلِّ المقدّمات استحالَ منهم أن لا يعترفوا بالمطلوب.

قوله: ما ذكرتموه بناءً على صحة اجتماع العلوم الكثيرة.

قلنا: الجواب عنه سيأتي[٧] في مسألة الحدوث، إن شاء الله تعالى.

---

(١) من قوله: «المناقضة للعلم الضروري» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «ثبت».

(٣) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «فهذا».

(٥) ب، ج: «مفيداً للعمل لكان».

(٦) ب، ج: «نظر المخالفين إنما لا».

(٧) ب، ج: «يأتي».

المسألة الثالثة: في وجوب النظر

والدليل عليه أن معرفة الله تعالى واجبةٌ لإجماع الأمّة[١]، وتحصيلُ معرفةِ الله[٢] تعالى لا يمكن إلا بالنظر، وما لا يتأدّى الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فالنظر واجب[٣].

فإن قيل: لا نسلِّمُ أن معرفة الله تعالى يمكن أن تكون جائزةً[٤]، فضلًا عن أن تكون واجبة.

بيانه: تارةً بأن[٥] نُبيِّنَ[٦] أن العلمَ مطلقاً يستحيل أن يكون مأموراً به، وتارة بأن نبين[٧] أن العلم بالله تعالى على الخصوص يستحيل أن يكون مأموراً[٨].

أمّا القسم الأول فبيانه من وجهين:

الأول[٩]: وهو أن الشخص لو كان مأموراً بتحصيل العلم؛ فلا يخلو إمّا أن يكونَ حالَ كونِه مأموراً بذلك مُتمكِّناً من التمييز بين العلم والجهل، وإما أن لا[١٠] يكون متمكناً من ذلك[١١]؛ فإن كان متمكّناً من ذلك: فمعلوم أن التمييز بين العلم والجهل إنما يكون إذا عَلِمَ أن أحدَ الاعتقادَيْن مطابقٌ للأمر في نفسه، والآخرَ غيرُ مطابق[١٢].

---

(١) ج: «لاجتماع الآية».
(٢) ب، ج: «معرفته».
(٣) ب، ج: «كان واجباً؛ فيكون النظر واجباً».
(٤) كذا في ب، ج: «جائزة»، وفي أ: «واجبةً».
(٥) قوله: «بأن» سقط من أ.
(٦) ب: «تبين».
(٧) ب: «تبين».
(٨) ب، ج: «مأموراً به».
(٩) ب، ج: «أحدهما».
(١٠) ب، ج: «أو لا».
(١١) قوله: «متمكناً من ذلك» سقط من ب، ج.
(١٢) ب، ج: «والآخر غير مطابق للأمر في نفسه».

والعلم بكون هذا الاعتقادِ مطابقاً للمعتَقَد علم بإضافة أمر إلى أمر، والعلم بإضافة أمر إلى أمر مسبوقٌ بالعلم بكل[١] واحد من المضافَيْنْ، فإذن العلم بكون هذا الاعتقاد علماً[٢] مسبوقٌ بالعلم بذلك المعتقد. فإذن تمكّنُ المأمورِ من التمييز بين العلم وبين غيره مشروطٌ بحصول العلم أولاً بذلك الشيء، وذلك محال؛ لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، ويفضي إلى التسلسل، وأيضاً فلأنَّ العلمَ السابقَ إذا كان حاصلاً تعذَّر تحصيلُ العلم الثاني، لاستحالةِ الجمع بين المِثْلين.

وأمّا إن قلنا: إنه لا يشترط في الأمر بتحصيل العلم تمكُّنُ المكلَّف من التمييز بينه وبين غيره: كان تكليفه بالعلم على التعيين تكليفاً بالمحال، وإنه غيرُ جائز.

فثبت بما قلنا[٣] أن وقوعَ المعرفةِ عند النظر يجري مجَرى الاتفاق، وكل ما كان كذلك فإنه لا يدخل تحت التكليف، وهو مِثْلُ مَن يمشي في طريق فيقع اتفاقاً في البئر، ثم قد يتفق وقوعه[٤] على الكنز، وقد يتفق وقوعه[٥] على الرَّوث والزِّبْل، وما هذا شأنه لا يصحّ الأمر به.

الثاني: وهو أن النظرَ عبارةٌ عن ترتيب العلوم الضرورية على وجهٍ يلزم من حصولِها حصولُ العلمِ النظريِّ لا محالة، وإذا كان كذلك فمتى خلقَ الله تعالى تلك العلومَ الضروريةَ كان ذلك العلمُ النظري حاصلاً لا محالة؛ لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم.

ومتى لم يخلُق اللهُ تعالى تلك العلومَ الضروريةَ استحالَ حصولُ العلم النظري،

(١) كذا في ب، ج: «بكل»، وفي أ: «الكلّ».

(٢) كذا في ب، ج: «علمًا»، وفي أ: «علمٌ».

(٣) ب، ج: «قلناه».

(٤) ب، ج: «يقع».

(٥) ب، ج: «يقع».

وإلا كان[١] ذلك حكمًا بأن حصول العلم النظري[٢] لا يتوقّف على النظر، وذلك يبطل دليلكم. وإذا كان حصول العلم النظري دائراً[٣] مع حصول العلوم الضرورية وجوداً وعدماً كان وجودُه وعدُمه عند وجود العلوم[٤] الضرورية وعدمها ضروريّاً واجباً، فلا يكون داخلاً تحت التكليف[٥].

لا يقال: هذا الإشكال إنما يلزم[٦] على مَن يقول: النظرُ عبارةٌ عن ترتيب العلوم الضرورية، فأمّا[٧] مَن يقول: النظر جنس آخر وراء هذه العلوم[٨]؛ فإنه لا يلزمه هذا الإشكال؛ لأنا نقول: الذي يُثبِتُ النظرَ جنساً آخر وراءَ هذه العلوم المترتبة[٩] إمّا أن يعترفَ بأنه لا بدّ في حصول العلم النظري من هذه العلوم الضرورية، أو لا يعرف[١٠] بذلك؛ فإن لم يعترف بذلك: كابر[١١]؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الناظر لو لم يترتب[١٢] في ذهنه مقدّماتُ دليلِه فإنه لا يحصل له العلمُ النظريُّ أصلًا.

وإن اعترف بذلك: فنقول: إن مَن عَلِمَ بالحسِّ أن هذا الشخصَ فاعلٌ، وعلم بالضرورة أنّ كلَّ فاعلٍ حيٌّ، فمع حصول هذين العِلْمَيْن إمّا أن يعترفَ[١٣] أنه يجب

---

(١) ب، ج: «لكان».

(٢) «وإلا لكان ذلك حكمًا بأن حصول العلم النظري» مكرر في ب مرتين.

(٣) ب: «دارا» تصحيف.

(٤) ب: «العلم» تحريف.

(٥) ب، ج: «تحت التكليف والأمر».

(٦) ب، ج: «يرد».

(٧) ج: «وأمّا».

(٨) ب، ج: «هذه العلوم المرتبة».

(٩) ب، ج: «المرتبة».

(١٠) ب، ج: «يعترف».

(١١) ب، ج: «بذلك: فقد كابر».

(١٢) ب، ج: «يرتب».

(١٣) كذا في ب، ج: «يعترف»، وفي أ: «يعرف».

حصول العلم بأن هذا الشخصَ حيٌّ، أو لا يعترفَ بذلك؛ فإن لم يعترف[١] به: فقد كابر. وأيضاً فالمقدّمات الضرورية إذا كانت بحيث لا يلزم من العلم بها العلمُ بالمدلول: لم تكن صالحةً للاحتجاج بها على المطلوب. وإن اعترف بوجوب حصول العلم النظري عن تلك العلوم الضرورية[٢]: فحينئذ يتوجَّهُ عليه الإشكال.

فظهر أن هذا الإشكال واردٌ[٣] سواء قلنا: النظرُ[٤] نفس هذه العلومِ الضروريةِ المترتبةِ أو أثبتنا أمراً آخر وراء ذلك، لا يقال: إن هذه العلوم الضرورية[٥] لا يلزمها حصولُ ذلك العلم النظري مطلقاً، بل يُعتبر في ذلك ثلاثةُ أمور أُخَر:

أولها[٦]: شعور الذهن بارتباط تلك المقدّمات بعضِها بالبعض، فإنه قد يكون الإنسان عالـماً بأنّ هذه بغلة، وأنّ كلَّ بغلة عاقر، ثم إنه يراها منتفخة[٧] البطنِ فيظنُّها حاملاً، وإنما يكون كذلك حينما لم يشعر بارتباط كلٍّ واحدةٍ من المقدّمتين المذكورتين بالأخرى.

وثانيها[٨]: إخلاءُ الذهنِ عن سائر الاعتبارات.

وثالثها[٩]: توجيه الذهنِ نحو اكتساب ذلك المطلوب.

وكلُّ هذه الأمورِ مقدورةٌ للعبد، فلما توقّف اقتضاء تلك العلوم الضرورية للعلم النظري على هذه الأمور المقدورة للعبد: لا جَرَمَ صحَّ كونُ العبدِ مكلّفاً بالعلم النظري.

---

(١) كذا في ب، ج: «يعترف»، وفي أ: «يعرف».

(٢) ب: «النظرية»! خطأ.

(٣) ج: «الإشكال دارو» تحريف.

(٤) ب، ج: «إنه».

(٥) من قوله: «المترتبة أو اثبتنا» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «أولها»، وفي أ: «منها».

(٧) كذا في ب، ج: «منتفخة»، وفي أ: «مُنَفَّخة».

(٨) كذا في ب، ج: «وثانيها»، وفي أ: «ومنها».

(٩) كذا في ب، ج: «وثالثها»، وفي أ: «ومنها».

لأنا نقول: أمّا شعور الذهن بارتباط تلك المقدِّمات بعضها ببعض[١] فإمّا أن يكون ضروريّاً أو نظريّاً؛ فإن كان ضروريّاً فهو لا يكون مقدوراً للعبد، وبطل كلامكم، وإن كان نظريّاً افتقر[٢] في اكتسابه إلى نظر آخر، فلو احتاج ذلك النظرُ إلى[٣] الآخر إلى ذلك الشعور لزمَ الدور[٤]، وهو[٥] محال.

فأما[٦] إخلاء الذهن: فإمّا أن يكون عن العلوم الضرورية أو النظرية، أمّا عن العلوم الضرورية فلا يمكن؛ لأنا نجد من[٧] أنفسنا[٨] تعذُّرَ ذلك علينا، وأمّا عن العلم النظري[٩] فهو أيضاً محال؛ لأنها لازم عن العلم الضروري، ولازم الضروري لا يمكن إزالته، فثبت أن التكليف بالعلم غير جائز.

وأمّا الذي يدلُّ على امتناع الأمر بمعرفة الله تعالى خاصةً: فوجهان:

الأول: وهو أن ذلك الأمرَ إمّا أن يتوجّه على مَن كان عارفاً بالله تعالى، أو على مَن لا يكون عارفاً به، والأول محال؛ لأن العارف بالله تعالى لو أُمر بتحصيل المعرفة لكان إمّا أن يكون مأموراً بتحصيل تلك المعرفةِ الحاصلةِ أو بتحصيلِ معرفةٍ[١٠] أخرى، والأول باطل لاستحالة تحصيل الحاصل. والثاني باطل لاستحالة تحصيل

---

(١) كذا في ب، ج: «ببعض»، وفي أ: «بالبعض».

(٢) ب: «اقتصر».

(٣) قوله: «إلى» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «فلو احتاج ذلك النظر الآخر إلى ذلك الشعور لزم افتقار النظر إلى الشعور بارتباط المقدّمتين وافتقار الشعور بذلك الارتباط إلى نظر آخر فيكون دوراً».

(٥) ج: «وهذا».

(٦) ب، ج: «وأما».

(٧) ب، ج: «في».

(٨) ج: «نفسنا».

(٩) ب، ج: «العلوم النظرية»، ب: «وأما عن العلوم النظرية فلا يمكن لأنا نجد في أنفسنا فهو أيضاً محال» تكرار خطأ.

(١٠) ب، ج: «بمعرفة».

المثلَيْن دفعة[١]، ومحال أيضاً أن يتوجَّه على[٢] غير العارف[٣]؛ لأنه حينما لا يكون عارفاً بالله تعالى استحال أن يكون عارفاً بأمر الله[٤]، فكونه مأموراً بأمر يستحيل منه العلم بالأمر، والأمر يكون تكليفاً بما[٥] لا يُطاق، وإنه غير جائز.

الثاني[٦]: أنَّ الشخصَ لو كان مأموراً بمعرفة الله تعالى لكان لا يخلو: إمّا أن يكون له في فعل المعرفة غرضٌ أو لا يكون؛ فإن لم يكن استحالَ منه فعلُ المعرفة لاستحالة ترجيح الفاعلية على تركها مع إمكانها إلا[٧] لمرجّح هو الغرض[٨]، وإن كان فذلك[٩] الغرض ليس بدنيويّ؛ لأن الإنسان لا يكتسب بتحصيل معرفة الله تعالى[١٠] نفعاً ولا يدفع بها ضرراً في العاجل، وليس بديني؛ لأن ذلك إمّا جلبَ[١١] الثواب أو دفعَ[١٢] العقاب، وذلك إنما يكون مطلوباً بعد العلم بالإله المُثيب المعاقِب، فيستحيل أن يكون ذلك مطلوباً قبل العلم بوجود الإله، فثبت أنه لا يمكن تحقيق غرضٍ في معرفة[١٣] الله تعالى، فلا يكون فعلُ المعرفةِ ممكناً، فيستحيل أن يكون مأموراً به[١٤].

(١) ب، ج: «المثلين دفعة واحدة».
(٢) ب، ج: «يتوجه الأمر على».
(٣) ب، ج: «غير العارف به».
(٤) ب، ج: «بأمره تعالى».
(٥) ب، ج: «لما».
(٦) ب، ج: «والثاني».
(٧) ب، ج: «إمكانها لا».
(٨) زاد في أ: «ليس»، وهي ساقطة من ب، ج، وهو الصحيح.
(٩) ب، ج: «كان ذلك الغرض فذلك».
(١٠) قوله: «تعالى» سقط من أ.
(١١) ب، ج: «لجلب».
(١٢) ب، ج: «دفع».
(١٣) ب، ج: «في فعل معرفة».
(١٤) ب، ج: «بها».

لا يقال: الغرضُ دفعُ الضرر عن النفس؛ لأنه إذا جَوَّز أن يكون له إلهٌ حكيمٌ يعاقب على القبائح حصل الخوفُ منه والنظرُ بدفع ذلك الخوف.

لأنا نقول: إنه يجوز أيضاً[١] من ذلك الإله الحكيم أن يعاقبَه على النظر بأن يقول له: لمَ تصرّفتَ في ملكي[٢] بغير إذني؟ وإذا جاز الأمران[٣] لم يكن النظرُ دافعاً للخوف.

ثم إن سلَّمنا أنه يمكن أن يكون معرفةُ الله تعالى مأموراً بها؟ فما الدليل على كونها مأموراً بها؛ ودعوى الإجماع ممنوعةٌ[٤]، بل ندّعي انعقادَ الإجماع على كونها[٥] غيرَ مأمورٍ بها[٦]، وأن الأمرَ ما ورد إلا بالإقرار والاعتقادِ فقط. وبيانه من وجوه أربعة:

الأول: أنَّ الأعرابيَّ الجِلْفَ ربما وصل إلى حضرة النبي[٧] ﷺ وتكلم بكلمتَي الشهادة فالنبيُّ ـ عليه السلام ـ كان يحكم بإسلامه، ونحن نعلم بالضرورة أن معرفةَ الله تعالى، ومعرفةَ ما يجبُ ويجوزُ ويستحيلُ عليه، ومعرفةَ شرائطِ[٨] المعجزات ما كانت حاصلةً لذلك الأعرابي الذي حكم النبيّ ـ عليه السلام ـ بإسلامه، بل نعلم بالضرورة أن واحداً لو حاول تفهيمَه صورَ[٩] هذه المسائل لما تصوَّرها قطُّ، فهذا دليل قاطع على أنّ المعرفةَ غيرُ مأمور بها.

الثاني: أنه لم يُنقل عن رسول الله ﷺ ولا عن الصحابة والتابعين والسلف

---

(١) ب، ج: «أيضاً يجوز».

(٢) ج: «في الملك».

(٣) ب، ج: «احتمل الأمرين».

(٤) ب، ج: «ولا نسلم انعقاد الإجماع على الأمر بتحصيل المعرفة».

(٥) ب، ج: «أن ذلك».

(٦) قوله: «بها» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «رسول الله».

(٨) ج: «شرائطه».

(٩) ب، ج: «صور».

الصالحين[١] خوضُهم في الأدلةِ الدالةِ على حدوث العالم وإثبات الصانع، وبيانِ كونِه عالماً بكل المعلومات، ودلالةِ المعجزات على الصدق، مع أنّ إيمانَهم كان أتمَّ من إيمان غيرهم.

لا يقال: إن هذه الأدلةَ كانت جليّةً ظاهرةً وهم كانوا عالمين بها من غير بحث ونظر. لأنا نقول: إن ذلك مكابرة[٢]؛ فإنّا نعلم أنه ليس يوجد في شيء من العلوم من الغوامض والمشكلات مثلُ ما يوجد في هذا العلم، فكيف يمكن دعوى إحاطةِ الصحابة والتابعين بها مع أنه لم يُنقل عن واحد منهم كلامٌ فيها لا بالقليل ولا بالكثير؟

الثالث: أنه لما ثبت أنهم ما كانوا خائضين في هذه المباحث كان الخوض فيها بدعة، وكل بدعةٍ حرامٌ بالأحاديث المشهورة.

الرابع: أنه ـ عليه السلام ـ شدَّدَ النكيرَ على مَن خاض في هذه المباحث، رُوي عن النبي[٣] ـ عليه السلام ـ أنه خرج إلى الصحابة[٤] فرآهم يتكلَّمون في القَدَر، فغضب حتى احمرّت وجنتاه وقال: إنما هلك مَن كان قبلكم لخوضهم في هذا، عزمتُ عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً»[٥]. وقال النبي[٦] ـ عليه السلام ـ: «إذا ذُكر القَدَرُ فأمسِكوا»، وقال النبي[٧] ـ عليه السلام ـ: «عليكم بدين العجائز». وأمّا إنكار الصحابة والتابعين والمجتهدين على مَن خاض في الكلاميّات فأظهرُ من أن يُحتاجَ

---

(١) ب، ج: «والسلف والصالحين رضي الله عنهم أجمعين».

(٢) ب، ج: «مكابرة من قائله».

(٣) ب، ج: «عنه».

(٤) ب: «أصحابه».

(٥) رواه من حديث أبي هريرة: الترمذي (٢١٣٣) وفيه: «إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه». وقال الترمذي: حديث غريب. اهـ. وأبو يعلى في «مسنده» ١٠/ ٤٣٣، وروى الطبراني نحوه في «الأوسط» (٥١٥) من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه،عن جده.

(٦) قوله: «النبي» لم يرد في ب، ج.

(٧) قوله: «النبي» لم يرد في ب، ج.

فيه إلى الشرح[١]، وكل ذلك يفيد انعقادَ الإجماعِ على أن معرفة الله تعالى غيُر واجبةِ التحصيل، وأنّا ما أُمرنا إلا بالإقرار والاعتقاد.

وإن سلّمنا أنه لا يجوز الاكتفاءُ بالإقرار والاعتقاد فلِمَ لا يجوز الاكتفاء بالظن الغالب؟ وبيانه من وجهين:

الأول: أنَ أدلةَ المعارف غامضةٌ، والوصولَ بها إلى عين[٢] الحق لا يحصل إلا بعد صرف العمر إليه بالكليّة، فلو كنا مكلَّفين بنفس المعرفة لوجب أن لا نحكم[٣] إلا بإيمان شخص أو شخصين في آخر عمرهما عندما نعلم إحاطتَهما بجملة أصول الدّين ووقوفهما على الجواب عن جميع الشُّبَه، فإن اليقين التامّ لا يحصل إلا عند الإحاطة بكل الشكوك والشبه وحلّها، لكنا[٤] نعلم بالضرورة أن ذلك ليس من دين محمد ـ عليه السلام ـ.

الثاني: أنّ القولَ بكون المكلَّفِ مأموراً بتحصيل المعرفة يفضي إلى إفحام الأنبياء عليهم السلام؛ لأنّ اليقين والمعرفة إذا كان لا يحصل إلا بالوقوف على الأدلةِ والجوابِ عن الشبهة[٥]، وذلك ليس[٦] بالأمر السهل حتى يحصلَ في زمان قصير، بل إنما يحصلُ لو حصلَ عند صرف أكثر العمر إليه، فإذا جاء النبي وادَّعى النبوة وكلَّفه باليقين فللمَدْعُوِّ أن يستمهلَه مدةً يتمكن فيها من تحصيل اليقين، ثم[٧] إنّ النبيّ[٨] لا يمكنه في وقت من الأوقات أن يرهقه[٩] إلى قبول الدعوة، فإن له أن يقول: إنك

---

(١) ب، ج: «إلى الإطناب والشرح».
(٢) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».
(٣) ب: «يحكم».
(٤) ب، ج: «ولكن».
(٥) ب، ج: «الشبه».
(٦) ب، ج: «وليس ذلك».
(٧) قوله: «ثم» سقط من أ.
(٨) ج: «إن الشيء» تحريف، وكتب مقابله في الهامش: «لعله: إذ النبي».
(٩) ب: «يرمقه».

كلّفتني اليقينَ، واليقينُ بعدُ غير حاصل لي، والنبي لا يمكنه أن ينسبه إلى التقصير لِما عُلم ضرورة من صعوبة تحصيل اليقين. فثبت أن الأمر بتحصيل اليقين يفضي إلى سقوط دعوة الأنبياء فهذا هو الكلام على ماذكرتموه مِن الإجماع(١).

وإن(٢) سلّمنا أن تحصيلَ معرفةِ الله تعالى(٣) واجبٌ فلِمَ قلتم: إنه لا طريق إلى تحصيلها إلا بالنظر؟ وما الدليل على ذلك؟

لا يقال: طريقُ تحصيلِ العلم بالأشياء إِمّا الحسُّ وإِما(٤) الخبَرُ وإِما(٥) النظرُ؛ أَمّا الحسُّ فيُعلم بالضرورة أنه(٦) ليس طريقاً إلى معرفة الله تعالى.

وأمّا الخبرُ فالمتواترُ إنما يفيد العلمَ إذا كان مستنداً إلى الحسن(٧).

وأمّا الآحاد فليس طريقاً أيضاً(٨)؛ لأنه ليس قبولُ قولِ إنسانٍ أولى من قبول قول غيره.

وبهذا الطريق بَطَلَ القولُ بالتعليم، ولـما بطل أن يكون الحسّ أو الخبر(٩) طريقاً إلى معرفة الله تعالى تعيَّن النظر.

لأنا نقول: لا نسلِّمُ أن طريقَ تحصيلِ المعارفِ هذه(١٠) الطرق الثلاثة، فما الدليل عليه؟

---

(١) قوله: «فهذا هو الكلام على ما ذكرتموه من الإجماع» زيادة من ب، ج.

(٢) ج: «فإن».

(٣) ب، ج: «معرفة الله تبارك وتعالى».

(٤) ب، ج: «أو».

(٥) ب، ج: «أو».

(٦) ب: «وأنه».

(٧) ب، ج: «الحس».

(٨) ب، ج: «طريقاً أيضاً».

(٩) ب، ج: «والخبر».

(١٠) ب، ج: «بهذه».

ثم إنّا نبيّن أن هاهنا طريقاً آخر وهو[١] تصفية النفس عن العلائق الحيوانية[٢] والهيئات البدنية، فإنها متى خلت عن هذه الأمور حصلت[٣] لها عقائدُ يقينية، وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة، فإنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف[٤] الإلهية، وأما أصحاب النظر فقلّما[٥] يحصل لهم مِثْلُ هذا الجزم، وإذا[٦] كان كذلك فالرياضة إن لم تتعيّن طريقاً إلى تحصيل معرفته تعالى فلا أقلّ من أن تكون هي من جملة الطرق[٧] المفيدة لمعرفة الله تعالى، وإذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحصر.

ثم إن سلّمنا صحةَ الحصر فلمَ لا يجوز أن يكون طريقُ معرفةِ الله تعالى خبرَ شخص واحد، وهو المعلِّمُ الصادق؟

قوله: كيف يعرف كونه صادقاً؟

قلنا: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: المعارضة بالنظر، فإن المعلم كما أنه قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً، فكذلك[٨] النظر قد يكون صحيحاً وقد يكون فاسداً، فإن احتجنا في التمييز بين المعلم الصادق والمعلم الكاذب إلى معلم آخر لا إلى نهاية فكذلك يجب أن نحتاجَ في التمييز بين النظر الصحيح والنظر الفاسد إلى نظر آخر لا إلى نهاية، وإن جاز أن ينتهي ذلك إلى نظر[٩] نعرف صحته بالضرورة فليَجُز انتهاءُ أقوالِ

---

(١) ج: «وهي».
(٢) ج: «الجسدانية».
(٣) ب، ج: «حصل».
(٤) ب، ج: «بالمعارف».
(٥) قوله: «ما» سقط من ب.
(٦) في ب: «إذا» دون واو.
(٧) ج: «الطريق».
(٨) ب، ج: «فكذا».
(٩) ب، ج: «هذا النظر إلى نظر آخر».

المعلمين إلى قول معلِّم[١] يُعرف صِدْقُهُ[٢] بالضرورة.

الثاني: أن هذا الإشكالَ إنما يندفع إذا عُرِفَ مذهبُ أصحاب التعليم فإنهم لا يقولون: إن قول المعلم يفيد العلمَ من حيث إنه إنسان كيف كان، بل إنما يفيد قولُه العلمَ بخصوصيته[٣] التي بها امتاز عن سائر الناس.

بيانه: هو أن نفوسَ الخلق ناقصةٌ غيرُ متمكنة من إدراك الحقائق، وأمّا نفسُ النبيّ فإنها كاملة متمكنة منتقشة[٤] بإدراك حقائق الأشياء، ونفسه[٥] بالنسبة إلى نفوس[٦] الخلق كنسبة الشمس إلى الأبصار وكما ان الأبصار[٧] لا تقوى على إدراك[٨] المبصَرات في الظُّلمة، ثم إذا[٩] طلعت الشمس تقوّت الأبصار بنور الشمس حتى قَدِرَت على إدراك المبصَرات، كذلك نفوس الخلق قاصرةٌ عن إدراكِ المعارف الإلهية، فإذا انضمّوا إلى الإمام استكملت عقولُهم بعقل[١٠] الإمام حتى قَدِروا على إدراك المعارف، كما أن الإنسان[١١] متى استكملت[١٢] بصُره بنور الشمس حتى أدرك المبصَرات فإنه يدركها إدراكاً لا يرتاب فيها، ويميّز بين الشمس وغيرها في كون الشمسِ[١٣] مُكَمِّلةً

(١) قوله: «إلى قول معلِّم» سقط من ب.
(٢) كذا في ب، ج: «صدقه»، وفي أ: «صِحَّتُه».
(٣) ب: «بخصوصية».
(٤) قوله: «متمكنة منتقشة» زيادة من ب، ج، وفي أ: «كاملة متنشقة».
(٥) في ب: «نفسه» دون واو.
(٦) ب، ج: «إلى نسبة نفوس».
(٧) ب، ج: «التي».
(٨) ب: «الإدراك» خطأ.
(٩) ب، ج: «فإذا».
(١٠) كذا في ب، ج: «بعقل»، وفي أ: «بعض».
(١١) ب، ج: «وكما أن الإنسان».
(١٢) ب، ج: «استكمل».
(١٣) ب، ج: «كونها».

له[١]، فكذلك إذا انضمّ الطالب إلى الإمام قَوِيَ عقلُه حتى أدرك الأشياء إدراكاً لا يرتاب فيه، ويميّز بين الإمامِ المكمِّلِ له وبين غيره تمييزاً لا يرتاب فيه.

ثم إن سلّمنا أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر، فلِمَ قلتم: إن ما لا يتأدّى الواجب إلا[٢] به فهو واجب؟

بيانه: أن التكليفَ[٣] مشروطٌ بكون المكلَّف عالماً قادراً، ثم إنه لا يجب عليه تحصيل تلك الشروط؛ لأن منها ما هو غير قادرٍ عليه، وهو كونه قادراً، ولا[٤] يلزم التسلسل، وأيضاً فالزكاة لا تجب إلا بالمال، ثم إنه لا يجب عليه تحصيل المال، وكذا[٥] القول في جميع الشرائط العقلية والشرعية[٦].

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلُّ على كون النظر واجباً، ولكن هاهنا شُبَهٌ توهِمُ نقيضَ ذلك، وهي ثلاثة:

الأولى[٧]: النظر[٨] لو كان واجباً لكان العلمُ بوجوبه إما أن يكون ضروريّاً أو نظريّاً، والأول باطل؛ لأن الضروريات يجب اشتراكُ العقلاء فيها، والعقلاء غيرُ مشتركين في العلم بوجوب النظر، كيف والقائلون بأن وجوبه إنما يثبت بالسمع زعموا[٩] أنه قبل السمع غيرُ واجب فضلًا عن أن يُدَّعَى العلمُ الضروريُّ بوجوبه؟!

---

(١) قوله: «له» سقط من أ.

(٢) قوله: «الواجب إلّا» سقط من أ.

(٣) ب: «التكلف» تصحيف.

(٤) ب، ج: «وأيضاً».

(٥) ب، ج: «وكذلك».

(٦) ب، ج: «الشرعية والعقلية».

(٧) ب: «الأول».

(٨) ج: «أن النظر»، وسقطت من ب.

(٩) ب، ج: «بالسمع قد زعموا».

وأمّا إن[١] كان العلمُ بوجوب النظر نظريّاً فحينئذ يتوقف علمنا[٢] بوجوب النظر على أن ينظر، فله أن يقول: إني لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر عليّ؛ وحينئذ[٣] لا يمكن تحقيق الإيجابِ عليه.

الثانية[٤]: أنّ الإنسانَ قد ينظر فيحصل عقيبَ نظره العلمُ تارةً والجهلُ أخرى، ثم إنَّ الجهلَ قبيحٌ محرَّم، فإذا أقدم الإنسانُ في ابتداء الأمر على النظر كان مُقْدِماً على ما يجوز أن يتأدّى به إلى القبيح، والإقدام على ما يُحتمل كونُه مُؤدياً إلى القبيحِ المحرامِ قبيحٌ محرم، فيلزم أن يكون النظر قبيحاً محرَّماً، وأقلُّ مراتب ذلك أن لا يكون واجباً.

الثالثة[٥]: أنّ النظرَ لا يوجد إلا عند عدم المعرفة، والأمرُ بالشيء يتضمَّن الأمر بلازمه، فالأمر بالنظر إلى معرفة[٦] الله تعالى يتضمن الأمر[٧] بعدم معرفة الله[٨] تعالى، وذلك باطل، فيكون القول بكون النظر مأموراً أنه باطل[٩].

والجواب: قوله: الأمر بتحصيل المعرفة محال.

قلنا: ما دلّ على وقوع الشيء كان دليلاً بالتضمُّن على إمكان وقوعه، وقد بينّا أن إجماع الأمّة يدلّ على وجوبها.

قوله: لو كان الشخصُ مأموراً بالعلم لكان لا بدَّ وأن يكون هو[١٠] متمكّناً

---

(١) ب، ج: «إذا».

(٢) ب، ج: «علمه».

(٣) ب، ج: «فحينئذ».

(٤) كذا في ب، ج: «الثانية»، وفي أ: «الثاني».

(٥) كذا في ب، ج: «الثالثة»، وفي أ: «الثالث».

(٦) ج: «معرفة»، ب: «بمعرفة».

(٧) ب، ج: «أمر».

(٨) ب، ج: «معرفته».

(٩) ب، ج: «واجباً باطلًا».

(١٠) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

من التمييز بين العلم والجهل، وذلك يستدعي سابقة العلم بالعلوم حتى نعلم أن الاعتقاد المطابق له علم، والاعتقاد الغير المطابق ليس بعلم.

قلنا: لا نسلّم أن الطريق إلى التمييز بين العلم والجهل إنما يكون بما ذكرتموه فقط، بل هاهنا طريق آخر، وهو أن الاعتقاد الذي[١] يكون لازماً بالضرورة عن العلوم الضرورية لا بدّ وأن يكون علماً وإلا لكان الباطل لازماً للحقّ، وما لزمه[٢] الباطل فهو باطل، فالحق باطل، فإذن هذا محال، وإذا كان كذلك فمتى رأينا النتيجةَ لازمةً عن المقدّمات الحقَّةِ عَلِمْنا بالضرورة أن اعتقاد تلك النتيجة علمٌ فاندفع الإشكال.

قوله: العلومُ النظريةُ لازمةٌ للعلومِ الضروريةِ واللازمُ للضروري ضروري؛ فالعلم النظري ضروري.

قلنا: لا شكّ أنَّ مجرَّدَ حصول هذه العلوم الضرورية غيرُ كافٍ في حصول العلم النظري؛ لأن العلوم الضرورية مُشْتَرَكٌ فيها[٣] بين العقلاء، فلو كانت كافيةً في حصول العلم النظري لزمَ من الاشتراك فيها اشتراكُ جملةِ العقلاء في جملة العلوم النظرية، ولما كان ذلك باطلاً عَلِمْنا أنَّ اقتضاءَ العلومِ الضروريةِ للعلم النظري يتوقف على شرط، وذلك الشرط إمّا أن يكون حصولُه على حسب قصودنا[٤] ودواعِيْنا[٥] أو لا يكون، فإن لم يكن؛ وجب أن لا يكون حصولُ العلم بالعلوم[٦] النظرية بحسب قصودنا[٧] ودواعينا[٨]، وهو باطل، فتعيّن الأول، وإذا كان كذلك فهذا القَدْر يكفي

---

(١) كذا في ب، ج، وفي أ زيادة: «لا» والمعنى بدونها هو الصحيح.

(٢) كذا في ب، ج: «وما لزمه»، وفي أ: «وأما لزومه».

(٣) ب، ج: «مشتركة».

(٤) ج: «تصورنا».

(٥) ب: «وداعينا».

(٦) ب، ج: «حصول العلوم».

(٧) ب، ج: «تصورنا».

(٨) ب: «وداعينا»، وزاد في ب، ج: «فيلزم اشتراك العقلاء في النظريات أيضاً».

لصحة التكليف بالعلوم النظرية، ولا يضرُّنا أنّا لا نعلم ذلك الشرط على التعيين، وهذا الجواب فيه صعوبة فليتأمل فيه.

قوله: الأمر بتحصيل المعرفة يتناول المكلّف حال كونه عالـماً[١]، أو حال كونه غيرَ عالـم؟

قلنا: بل حالَ ما لا يكون عالـماً.

قوله: إذا لم يكن عالماً بالله تعالى لا يكون عالماً بأمره، ومن شرط التكليف العلمُ بالأمر والآمر.

قلنا: لا نسلّمُ ذلك، بل من شرطه[٢] التمكّنُ من العلم بذلك، وهاهنا التمكّنُ حاصلٌ في الجملة؛ لأنه إذا نظر وعرف الله تعالى فبعد حصول معرفة الله تعالى يعرف أنه كان مأموراً بذلك، وإذا كان كذلك كان هذا التمكنُ كافياً.

قوله: والفاعلُ[٣] لا بدّ له من غرض، وليس في تحصيل المعرفة غرض.

قلنا: إنه لا يجب أن يكون تحصيلُ كلِّ شيء لأجل شيء آخر وإلا لزم التسلسل، بل لا بدّ من الانتهاء إلى ما يكون تحصيلُه لذاته، فمن المحتَمَل أن[٤] يكون العلم بالأشياء مطلوباً لذاته أو يكونَ[٥] الغرضُ منه دفعَ الضرر المتوهّم بتقدير ترك النظر.

قوله: لا نسلّم انعقاد الإجماع على الأمر بتحصيل المعرفة.

قلنا: لا نزاع بين الأمّة[٦] أنه لا بدّ من الإقرار والاعتقاد، ما[٧] يخلو إمّا أن

---

(١) ب، ج: «كونه عالـمًا بالله».

(٢) ج: «شرط».

(٣) ب، ج: «الفاعل» دون واو.

(٤) كذا في ب، ج، وفي أ: «أن لا».

(٥) ب، ج: «ويكون».

(٦) ب: «الأمر»!

(٧) ب، ج: «والاعتقاد بالدين الحق فلا».

يكونَ المأمورُ به الإقرارَ والاعتقادَ بالدِّين؛ سواءٌ كان حقاً أو باطلاً، أو المأمورُ به الإقرارُ أو الاعتقاد[١] بالدين الحق، والأول باطل بإجماع الأمة[٢]؛ لأنّ المعلومَ[٣] بالضرورة من دين محمد ـ عليه السلام ـ أنه ما كان يأمُرنا بالإقرار بدينه والاعتقاد له إلا لكون هذا الدين حقّاً.

وأمّا القسم الثاني:

ففيه تسليم المطلوب؛ لأنا ما لم نعرف[٤] صحّةَ هذا الدِّين لا نعرف وجوبَ الإقرارِ به ولا اعتقادَ صحتِه، فثبت أنه لا بدّ من تحصيل المعرفة.

وبهذا الحرف نجيب عن قول مَن يقول: الواجب هو الظن. لأنا نقول: التكليف وَرَدَ بأي ظن كان أو بظن الصادق[٥]، والأول ظاهر الفساد، وإلا لزم أن يكون لليهودِ[٦] والنصارى والدَّهريةِ كلِّهم معذورين إذا غلبت على ظنونهم صحّةَ أديانهم، وذلك معلوم البطلان بالضرورة من دين محمد ـ عليه السلام ـ وإن كان المأمور به هو الظن الصادق المطابق فما[٧] لْم نعرف حقيقةَ الشيء لا يمكنا[٨] أن نعلمَ أنَّ هذا الظنَ صادق، على أنّا إن سلَّمنا أنّ التكليف إنما وقع[٩] بالظن، ولكن الظن لا يحصل أيضاً إلا بالنظر والفكر، وذلك يفيد مطلوبَنا[١٠] من وجوب النظر.

---

(١) ب، ج: «والاعتقاد».

(٢) ب، ج: «بالإجماع».

(٣) ب: «العلوم» تصحيف.

(٤) ب، ج: «نعلم».

(٥) ب، ج: «صادق».

(٦) ب، ج: «اليهود».

(٧) ج: «فلما».

(٨) ج: «لم يمكنّا».

(٩) ب، ج: «ورد».

(١٠) ج: «مطلوباً».

قوله: كل مَن تكلّم بكلمة[١] الشهادة في عصر النبي ﷺ[٢] فإن النبي عليه السلام[٣] كان يحكم بإسلامه.

قلنا: لمّا ثبت بالدلالة القاطعة أنه[٤] لا بدَّ وأن يكون المكلَّفُ مميزاً بين الدين الحق والدين[٥] الباطل فنقول: لمّا حكم النبي ـ عليه السلام ـ بإسلام أولئك فلا بدّ هناك من أحد أمرين:

أحدهما[٦]: أن يكون النبي[٧] ـ عليه السلام ـ قد علم من ذلك الشخص كونَه عالـماً بأوائل الأدلة في هذه الأصول، وذلك[٨] القَدْرُ كافٍ في حصول اليقين، ولا يلزم من عدم اقتدارهم عن التعبير عن تلك المعاني أن لا يكونوا عالمين بها، فإن العاميَّ إذا رأى تغيُّر الهواء من الرعد والبرق فقال: سبحان الله! علمْنا أنه إنما قال ذلك[٩] لـما تقرّر في اعتقاده أن هذه الحوادث لمّا اختصّ حدوثها بالوقت المعيّن مع جواز ذلك قبله أو بعده استند ذلك ـ لا محالة ـ إلى فاعل مختار، فهذا المعنى إذا كان متقرِّراً في عقله كان عالماً بالله تعالى بدليله، ولا يضرُّه[١٠] عدمُ الاقتدار على بيان ذلك وشرحه.

وثانيهما: أن ذلك الشخصَ قد عَلِمَ النبيُّ ـ عليه السلام ـ من حاله أنه غير مستعدّ لفهم هذه الأشياء، فيكون التكليف بذلك ساقطاً عنه لعدم قدرته عليه.

---

(١) ب، ج: «بكلمتي».
(٢) ب: «عليه السلام».
(٣) ب، ج: «فإنه».
(٤) ب، ج: «القاطعة على أنه».
(٥) قوله: «الدين» سقط من ب.
(٦) ج: «أحدها».
(٧) قوله: «النبي» لم يرد في ب، ج.
(٨) ب، ج: «وهذا».
(٩) ب: «أنه قال إنما ذلك» خطأ.
(١٠) ب، ج: «يضر».

قوله: لم يُنقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوضُ في الأدلة التي تذكرونها.

قلنا: لا نسلّم، بل جملة أصول الأدلة التي يذكرها المتكلّمون في إثبات الصانع والمعاد والنبوة مذكورةٌ في القرآن، وسُنَّة الرسول[1] ـ عليه السلام ـ، وأكثرُ الصحابة كانوا عالمين بذلك. نعم الخصوم في زمانهم كانوا قليلين فلا جَرَمَ استغنَوا عن البسط في تقرير هذه الأدلة، أمّا في زماننا لمّا كثرت الشُّبَهُ والشكوكُ فلذلك احتجنا إلى مزيد البسط والشرح.

قوله: النبي عليه السلام[2] والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه[3] الأدلة.

قلنا: لا نسلّم، كيف وأكثر كتاب الله تعالى يشتمل[4] على هذه الأدلة؟ ولْنَذْكُر من جملتها آيةً واحدة ليقاس بها عليها[5]: قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ﴾ [يسٓ: ٧٧] إلى آخر السورة، حكى تعالى في هذا الموضع إنكار المنكرين للإعادة مقروناً بحكاية شبهتهم[6]، وهي أن العظام التي صارت[7] رميمةً متفتتةً كيف يمكن أن تصيرَ حيّةً! وهو المراد من قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يسٓ: ٧٨]، ثم إنه تعالى لمّا حكى عنهم شبهتهم احتجّ على صحة الإعادة بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[8] [يس: ٧٩]، وهذا هو الذي عليه تعويل المتكلمين[9] من أن الإعادةَ مثلُ الإيجاد، وحُكم الشيء حكم مِثْله؛ فلما كان قادراً على الإيجاد وجب أن يكون قادراً على الإعادة.

---

(١) كذا في ب، ج: «في القرآن وسنة الرسول»، وفي أ: «في القرآن والرسول».

(٢) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٣) قوله: «هذه» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «مشتمل».

(٥) ب، ج: «الباقي».

(٦) ب، ج: «شبههم».

(٧) ب، ج: «كانت».

(٨) قوله: «﴿مَرَّةٍ﴾» لم يرد في ب، ج.

(٩) ب، ج: «وهذا هو الذي يقوله المتكلمون».

وأمّا[١] قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩]: فهو إشارةٌ إلى[٢] الجواب عن الشبهة التي حكاها عن نُفاة الحشر، وهو[٣] أن العظامَ الرميمةَ[٤] كيف يمكن إحياؤها؟ ثم إن نفاة الحشر يتمسّكون بذلك من وجهين:

أحدهما: أن العظام والأبدان إذا صارت رميمةً اختلطت الأجزاء بعضُها ببعضٍ[٥]، فحينئذ لا يمكن تمييزُ أجزاء كل بدن عن أجزاء البدن الآخر، فأجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، معناه[٦] ـ والله أعلم ـ أنه تعالى لمّا كان عالماً بكل المعلومات أمكنه تمييزَ أجزاءِ بدنِ كلِّ حيوانٍ عن أجزاء الحيوان الآخر، وذلك إنما يتعذّر على مَن لم يكن عالماً بكل المعلومات.

وثانيهما: أن الأجزاء الرميمة تكون يابسةً جدّاً، والحياةُ تستدعي رطوبة البدن، فكيف يمكن جعلُ تلك الأجزاء اليابسة حية؟ فأجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ [يسٓ: ٨٠] معناه ـ والله أعلم ـ أنه لمّا جاز ظهور[٧] النار من الشجر الأخضر مع ما بينهما من نهاية التضادّ، فَلأنْ لا يمتنع ظهور الحياة في تلك الأجزاء اليابسة ـ مع أن التضادّ هناك أقل ـ كان أولى.

ثم إن لمنكري المعادِ[٨] شبهةً أخرى مشهورة، وهي أن القول بالقيامة على ما جاءت به الشريعة محال؛ لأن ذلك[٩] يتضمّن إعدام هذا العالم الذي نحن فيه وإيجادَ

---

(١) ج: «على الإعادة فكذا وأما»!

(٢) ب، ج: «عن».

(٣) ب، ج: «وهي».

(٤) ب، ج: «الرميم».

(٥) كذا في ب، ج: «ببعض»، وفي أ: «بالبعض».

(٦) ب، ج: «ومعناه».

(٧) ج: «ظهوز» تصحيف.

(٨) ب، ج: «الإعادة».

(٩) ب، ج: «لأنه».

عالَم آخر، وذلك باطل بأصول[١] كثيرة مقررة في الفلسفة، فأجاب عن هذه[٢] الشبهة بأن يُسَلِّمَ من المنكِر كونُه تعالى خالقاً لهذه السماوات والأرض، ومتى سلَّم الخصم ذلك لزمَ تسليمُ كونه قادراً على إعدامها؛ لأن ما صحّ عليه العدم في وقت صحّ عليه في كل الأوقات، ولزمه أيضاً تسليمُ كونه قادراً على إيجاد عالم آخر؛ لأن القادرَ على الشيء قادرٌ ـ لا محالةَ ـ على مثله.

فظهر بما أشرنا أنه[٣] ـ سبحانه وتعالى ـ جمع في هذه الآيات: بين الدليل على إثبات المعاد، وبين[٤] إيرادِ كلِّ شُبَهِهم، وبين ذكر الجواب عنها بحيث لا مزيد عليه. وأمّا الآيات الدالة على: إثبات الصانع، وصفاته، وإثبات النبوّة، والردِّ على منكريها، فأكثرُ من أن تُعدّ وتُحصى، وإذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقال: الرسول[٥] عليه السلام[٦] والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الأدلة؟ ولا يمكن أن يقال: إنهم كانوا منكرين للجدل؛ لأن النبي عليه السلام كان مأموراً بالجدل في قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وإذا[٧] ثبت ذلك ثبت أنّ النهيَ الواردَ عن الخوض في الكلام والمعقولات ما ورد مطلقاً، وإنما ورد عن ترتيب الشبهات وتلفيق الضلالات، وذلك ممّا لا نزاع فيه، وبهذا تبيّن الجوابُ عن سائر الوجوه المذكورة في هذا المقام.

قوله: ما الدليل على حصر المدارك في الحسّ والخبر والنظر؟

قلنا: مَدركُ العلمِ إمّا أن يكون العلمُ بكونه مَدركاً ضروريّاً أو لا يكون، فإن

---

(١) ب، ج: «لأصول».

(٢) ب، ج: «فأجاب الله تعالى عن هذه».

(٣) ب، ج: «بما أشرنا إليه أنه».

(٤) قوله: «بين» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «أن يقال: إن الرسول».

(٦) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب، ج: «فإذا».

كان ضروريّاً وجب اشتراك العقلاء بأسْرهم[١] في العلم بكونه مَدركاً، والذي[٢] يعلم العقلاء بالضرورة كونَه مَدركاً الحسُّ والنظر والخبر[٣] على ما بيّنّاه، وأمّا الذي لا يُعلم بالضرورة كونُه مَدركاً فلا بدّ من طلب العلم به، وذلك هو النظر على قول مَن يجعل العلمَ بكونه مَدركاً نظرياً، وما يستند إليه على قول من لم يقل بذلك.

قوله: فلمَ[٤] لا يجوز أن تكون التصفية طريقاً إلى اكتساب المعارف؟

قلنا: العقائد الحاصلة عند التصفية إمّا أن تكون ضروريةً أو لا تكون[٥]، فإن كانت فلا كلام لنا فيه[٦]، فإنّا قد نسلّم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية، وإن لم تكن ضروريةً فلا يخلو: إمّا أن تكون تلك العقائدُ بحالٍ يلزم من زوالها زوالُ شيء من العلوم الضرورية أو لا يلزم؛ فإن لزم فتلك العلوم إنما حصلت مترتبة على تلك العلوم الضرورية، ولا معنى للعلم النظري إلا ذلك، وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد[٧] تقليدية، ولا عبرة حينئذ بذلك، فإن أمثال تلك العقائد قد توجد لأصحاب الرياضة من المبطلين، مثل اليهود والنصارى والدهرية.

قوله: لمَ لا يجوز حصولُه بطريق التعليم؟

قلنا: لِـمَا مضى من أنّا نحتاج في التمييز بين المعلِّم المحقِّ وبين المعلم المبطل إلى مميِّز[٨]، فلو كان ذلك المميِّز مُعلِّماً آخر لزم التسلسل.

---

(١) ب: «بأمرهم» تصحيف.
(٢) «والذي» في ج مكرر مرتين.
(٣) ب، ج: «والخبر والنظر».
(٤) ب، ج: «لم».
(٥) ب، ج: «أو لا تكون ضرورية».
(٦) ب، ج: «فيها».
(٧) ب: «إلا عتقاء»!
(٨) ب، ج: «المميز».

قوله: هذا معارض بالنظر.

قلنا: الفرق أن النظريات تنتهي إلى الضروريات الغنية[1] عما يُعرف صحتُها، وأمّا المعلمون فممتنع انتهاؤهم إلى مُعلم يُعلمُ صدقُه بالضرورة؛ فإن الدعاوى والأقوال يمتنع ترجّح بعضها على البعض إلا بحجّة تنضمّ إليها وتؤيِّدها، وذلك هو المعجز.

قوله: عقلُ الطالب ناقصٌ وإنما يكمل بعقل المعلِّم[2].

قلنا: بعد صيرورةِ عقلِ الطالب كاملاً فتلك العقائد التي تحصل له إمّا أن تكون ضروريةً أو لا تكون؛ فإن لم تكن فإمّا أن تكون بحال يلزم من زوالها زوالُ شيءٌ من العلوم الضرورية أو لا يلزم، والأول دعوى لانقلاب العلوم النظرية في زمان الإمام ضرورية، وليس الآن كلامُنا في صاحب العلم الضروري[3]، بل فيمن لم تكن المعارف عنده ضرورية، والثاني مساعدة على ما نريده بالتعلم النظري[4]، والثالث عبارة عن اعتقاد المقلّد، وقد بيّنّا أنه لا تعويل عليه.

قوله: لمَ قلت: إن ما لا يتأتى الواجب إلا به فهو واجب؟

قلنا: لأن[5] التكليفَ إذا ورد بالشيء مطلقاً وعلى جميع الاعتبارات كان ذلك إيجاباً لكلّ ما يوقف[6] تحصيلُه عليه مما يكون مقدوراً له.

وبهذا الحرف وقع الجواب عما ذكروه من الأسئلة، وسيأتي الاستقصاء في تقرير ذلك في مسألة وجوب الإمامة.

---

(١) ب، ج: «المغنية».

(٢) ب: «العلم».

(٣) ب، ج: «العلوم الضرورية».

(٤) ب، ج: «بالعلم الضروري».

(٥) ب، ج: «إن».

(٦) ب، ج: «يتوقف».

قوله: معرفةُ وجوبِ النظرِ إمّا أن تكون ضروريةً أو نظرية.

قلنا: بل هي نظرية.

قوله: فللرجل أن يقول: لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر. قلنا: قد بينّا أن وجوب النظر لا يتوقف على علمه بوجوب ذلك[١] عليه، بل على تمكّنه من معرفة ذلك الوجوب، وهذا المعنى حاصل هاهنا، فيكون كافياً[٢] في الوجوب.

قوله: والنظر[٣] قد يتأدّى إلى العلم تارةً وإلى الجهل أخرى، فيكون الإقدامُ عليه مُحرَّماً.

قلنا: الفرق بين النظرِ الصحيحِ والنظرِ الفاسدِ معلومٌ حالَ الشروع في النظر؛ لأنّ النظرَ الصحيحَ[٤] عبارةٌ عن ترتيب العلوم الضرورية أو المستندةِ إليها استناداً ضروريّاً، والنظرَ الفاسدَ ما لا يكون كذلك، فالناظر حال شروعه في النظر يمكنه أن يميِّز بين العلوم الضرورية والمستندة إليها، على الوجه المذكور وبين ما لا يكون كذلك، وإذا كان كذلك كان متمكّناً من الإقدام على النظر الصحيح والاحتراز عن النظر الفاسد، فلا يلزم ما ذكرتموه.

قوله: النظر لا ينفكّ عن عدم العلم بالمطلوب، فالأمر بالنظر يكون أمراً بعدم العلم بالله تعالى، وإنه غيرُ جائز.

قلنا: الأمر بالنظر إنما يتوجّه عليه بشرط كونه غيرَ عالم لا[٥] أنه حال كونه

---

(١) ب، ج: «النظر».

(٢) وقع هنا في أ: «ذلك» بعد «كافياً»، وهي غير موجودة في ب، ج، وهو الصحيح.

(٣) ب، ج: «النظر» دون واو.

(٤) ب: «تصحيح» تصحيف.

(٥) ب، ج: «إلا».

عالماً[١] توجّه الأمر عليه[٢] بالنظر، والمحذور إنما يلزم من التقدير الثاني لا من التقدير الأول والله أعلم بالصواب[٣].

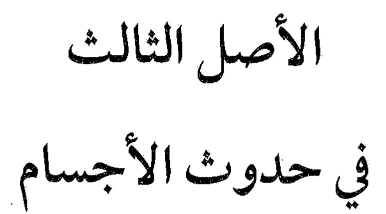
* * *

(١) ب، ج: «حال كونه غير عالم عالـمًا».

(٢) ج: «إليه».

(٣) قوله: «والله أعلم بالصواب» لم يرد في ب، ج.





الأصل الثالث

في حدوث الأجسام





الأصل الثالث

في حدوث الأجسام

لنا فيه ثلاثة[١] مسالك:

الأول: الطريقةُ المبسوطةُ المشهورة: الأجسام[٢] لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؛ فالأجسام حادثة.

بيان أنها لا تخلو عن الحوادث: أنها لا تخلو عن الأكوان، والأكوان[٣] حادثة، فالأجسام لا تخلو عن الأكوان[٤].

بيان أنها لا تخلو عن الأكوان إنما يتم ببيان أمرين:

أحدهما: إثبات الأكوان.

ونحن فيه بين أمرين: إمّا أن ندّعيَ العلمَ الضروريَّ بكونها زائدةً على ذات الجسم؛ لأن المفهومَ من المتحيّز[٥] مغايرٌ للمفهوم من حصوله في الحيِّز؛ وإمّا أن ندَّعيَ الاستدلالَ فيه؛ وذلك لأن الجسم لم يكن متحركاً ثم صار متحركاً، فتبدُّلُ الحالين عليه مع بقائه مدرَكٌ بالحسّ، والمتبدِّل غيرُ المستمرّ الذي هو ذات الجسم.

---

(١) ب، ج: «ثلاث».

(٢) ب، ج: «وهو أن الأجسام».

(٣) قوله: «والأكوان» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «الحوادث».

(٥) ب، ج: «من ذات المتحيز».

وثانيهما: بيان امتناع انفكاك الجسم عن الأكوان، وهو أيضاً ظاهر؛ لأن الجسم متى كان موجوداً كان متحيِّزاً، ومتى كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيِّز؛ فإذن يمتنع خلوّه عن الحصول في الحيّز، ولا نعني بالكون إلا ذلك.

بيان أن الأكوان حادثة: أنّ كلَّ كون فإنه[1] يصحّ عليه العدم، وكلّ ما يصحّ عليه العدم امتنع عليه القدم.

بيان أنّ كل كون يصحّ عليه العدم[2]: أنّ كلَّ متحيِّزٍ اختصّ بحيّز فإمّا أن يكون اختصاصُه بذلك الحيز واجباً أو جائزاً؛ فإن كان واجباً فإمّا أن يكون ذلك الوجوب لنفس الجسميّة، أو لأمر عارض للجسمية، أو لأمرٍ الجسميةُ[3] عارضةٌ له، أو لأمر غيرِ عارض للجسمية ولا الجسميةُ عارضةٌ له:

فإن كان لنفس الجسمية: وجبَ اشتراكُ الأجسام كلِّها في وجوبِ الحصولِ في ذلك الحيّز لاشتراكها بأسرها في الجسمية، ولوجوبِ[4] اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

وإن كان لأمرٍ عارضٍ للجسمية فذلك العارضُ إما أن يكون ممتنعَ الزوال أو ممكنَ الزوال؛ فإن كان ممتنعَ الزوال: فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية؛ فيعود الإلزام[5] المذكور، أو لغيرها؛ فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول، فيفضي إمّا إلى التسلسل أو إلى المحال المذكور، وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

وأمّا إن كان لمعروضِ الجسميةِ وهو القسمُ الثالثُ المذكورُ في هذه الدلالة،

---

(١) قوله: «فإنه» سقط من أ.

(٢) من قوله: «وكلّ ما يصحّ عليه» إلى هنا سقط من أ.

(٣) ب: «الجسمي»!

(٤) كذا في ب، ج: «ولوجوب»، وفي أ: «ووجوب».

(٥) ب، ج: «اللازم».

فنقول: ذلك محال؛ لأن المعقولَ من الجسميّة الامتدادُ في الجهات، ولو[1] كان ذلك حالاً في محلٍّ لكان ذلك المحلُ إما أن يكون له ذهابٌ في الجهات أو لا يكون، فإن كان الأول: كان محل الجسمية جسماً، فجسمية ذلك المحل إن اقتضت محلاً آخر لزم التسلسل، أو لم تقتضِ محلاً آخر فتكون الجسميةُ غيرَ واجبةِ الحلول في محلّ، فكل ما يعرض لها بسبب ذلك المحلّ الممكن الزوال يكون أيضاً ممكنَ الزوال؛ فحينئذ يكون حصولُ[2] الجسم في الحيز[3] المعيّن أمراً ممكنُ الزوال، وهو المقصود.

وإن لم يكن لمحلّه امتداد في الجهات لم يَخْلُ[4] ذلك المحلّ: إمّا أن يكون له اختصاص بالجهة[5] أو لا يكون؛ فإن كان: فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعيّة، والأول باطل بالبديهة؛ لأنا نعلمُ بالضرورة أن ما لا يكون متحيّزاً استحالَ أن يكون له حصولٌ في الجهة على سبيل الاستقلال.

وأمّا الثاني فإنه يقتضي كونَ ذلك الشيء حالًّا في الجسمية؛ لأن كل ما كان حصولُه في الحيِّز تبعاً لحصول الجسمية فيه كان ـ لا محالة ـ حالاً في الجسمية كالأعراض، وأمّا إن لم يكن لمحلّ الجسمية اختصاصٌ بالحيِّز أصلاً لم يكن لوجودِ الجسميّةِ الممتدّةِ في الجهات حلولٌ في ذلك المحلّ؛ لأن من المعلوم بالبديهة أنَّ أحدَ الشيئين إذا كان واجبَ الحصول في الجهة والآخرَ ممتنعُ الحصولِ فيها فإنَّ أحدهما لا يكون حالاًّ في الآخر ولا مختصّاً به أصلاً.

وأمّا[6] القسم الرابع، وهو أن يكون وجوبُ حصولِ الجسم في الحيِّز لأمر غَيرْ

---

(١) ب، ج: «فلو».

(٢) ب، ج: «يكون أيضاً حصول».

(٣) ب، ج: «حيزه».

(٤) كذا في ج: «يخل»، وفي أ، ب: «يحل» بالحاء المهملة.

(٥) ب، ج: «بجهة».

(٦) ب، ج: «أمّا» دون واو.

حالّ[١] في الجسمية ولا الجسميةُ حالة فيه[٢]: فذلك أيضاً باطل؛ لأن ذلك الشيءَ إن كان جسماً أو مختصّاً به بالحالِّيّة أو المحليَّة: عادت المحالات، وإن لم يكن جسماً ولا مختصّاً به كانت نسبتُه إلى جميع الأجسام المتساوية في صحة الحلول في ذلك الحيِّز واحدةً، فلم يكن بأن يجب لأجله[٣] حصول بعض الأجسام في ذلك الحيِّز أَولى من الباقي، فإمّا أن يجبَ حصولُ الكلّ فيه، وهو محال، أو لا يجبُ حصولُ شيء منها فيه، وهو المطلوب وإن كان اختصاصُه بالحيز ممكناً فهو المطلوب[٤].

بيان[٥] أنَّ كلَّ ما صحَّ عليه العدم امتنع عليه القِدَم: لأن القديم لا يخلو: أن يكونَ[٦] حقيقتُه قابلةً للعدم أو لا يكون؛ فإن لم يكن[٧]: امتنع العدم عليها، وإن كانت قابلة للعدم، وهي أيضاً موجودة: احتاجت في وجودها إلى مرجّح، وإلا لم يكن الوجود أولى بها[٨] من العدم، وذلك المرجّح إن كان ممكناً: عادت[٩] الحاجة ولا تنقطع إلا عند الانتهاء إلى شيء واجب.

وذلك الواجب إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً؛ فإن كان موجباً: فإما أن يتوقف إيجابه لذلك القديم على شرط[١٠] أو لا يتوقف؛ فإن توقّف: فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً: فإمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً لزم

---

(١) كذا في ب، ج: «لأمر غير حال»، وقوله: «غير» سقطت من أ.
(٢) ب، ج: «فيه حالة».
(٣) ب، ج: «فليس اقتضاؤه».
(٤) من قوله: «وإن كان اختصاصه» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «وبيان».
(٦) ج: «تكون».
(٧) ج: «تكن».
(٨) ب، ج: «بها أولى».
(٩) ب: «حادث»!
(١٠) ب: «شرطه».

من امتناعِ زوالِه وامتناعِ زوالِ علّةِ ذلك القديم امتناعُ زوالِ ذلك القديم، وإن كان ممكناً فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ فيفضي[١] إلى التسلسل، وهو محال، أو ينتهي إلى ما هو واجب لذاته، فيعود المحال المذكور.

وإن كان حادثاً فإمّا أن يكون الشرطُ حادثاً معيّناً، وهو محال؛ لأنّ القديمَ سابقٌ على ذلك الحادث[٢]، والسابقُ على الشيء لا يكون مشروطاً به[٣]، وإمّا أن يكون حوادثَ[٤] لا أول لها، وسيأتي بطلان ذلك، وإن لم يتوقف لزم من إيجابه له وجوبُه، ثم يلزم من امتناعِ زوالِ موجبِه امتناعُ زوالِه، هذا إذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجباً.

وإمّا إن كان مختاراً، فكل[٥] ما كان فعلًا لفاعلٍ[٦] مختار فهو[٧] مُحدَث؛ فيلزم أن يكون القديم محدَثاً، وهو محال، فثبت أن كلَ كونٍ فإنه يصحّ عليه العدم، وأن كل ما صحّ عليه العدم[٨] فهو حادث فإذن كلُّ كون فهو[٩] حادث[١٠]، وثبت أن الجسم لا يخلو عن الكون، فإذن الجسم لا يخلو عن الحوادث، فنقول: هذه الحوادث إمّا أن يكون لها بدايةٌ أو لا[١١] يكون[١٢]، والثاني[١٣] باطل من وجوه أربعة:

---

(١) هنا زيادة في أ: «لنا»، وهي ساقطة من ب، ج، وهو الصحيح.

(٢) ب، ج: «عليه».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «يكون الشرط حوادث».

(٥) ب، ج: «وكل».

(٦) كذا في ب، ج: «لفاعل»، وفي أ: «له فاعل».

(٧) كذا في ب، ج: «فهو»، وفي أ: «وهو» بالواو.

(٨) ب: «عليه العلوم» تصحيف.

(٩) قوله: «فهو» سقط من ب، ج.

(١٠) قوله: «فإذن كل كون فهو حادث» سقط من أ.

(١١) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(١٢) ب، ج: «إما أن لا يكون لها بداية أو يكون».

(١٣) ب، ج: «والأول».

الأول: أنَّ كلَّ[(١)] واحدٍ من الحوادث سبقه عدم لا أولَ له، فإذا كان كلُّ واحد منها حادثاً كان مجموعُ العَدَمات السابقة عليها حاصلاً في الأزل، فلو وُجد شيء من الحوادث في الأزل مع هذا الفرض وهو[(٢)] مع أن عدمَه كان حاصلًا في الأزل: لزم أن يكون وجودُ الشيء حاصلاً مع عدمه، وإنه محال، فثبت أنه ليس شيءٌ من الحوادث موجوداً في الأزل، فإذن لكلِّ الحوادثِ أَوَّلٌ وبداية.

الثاني: وهو أن الحوادثَ إمّا أن يكونَ[(٣)] قد وُجد شيء منها في الأزل[(٤)] أو لم يوجد؛ فإن[(٥)] كان الثاني كان لكل الحوادث أول، وهو المطلوب.

وإن وُجد شيءٌ منها[(٦)] في الأزل فهو محال لوجهين[(٧)]؛ **أمّا أولًا**: فلأنَّ الأزليةَ تُنافي المسبوقية، والحدوثُ يقتضي المسبوقيةَ وبينهما[(٨)] تنافٍ[(٩)]، **وأمّا ثانياً**: فلأنَّ الذي وجد منه[(١٠)] في الأزل إن كان مسبوقاً بغيره لم يكن هو أزلياً، وإن لم يكن مسبوقاً بغيره فهو أول الحوادث، وهو المطلوب.

الثالث: وهو أنَّ كلَّ الحوادث لا شكّ في احتياجه[(١١)] إلى المؤثر، وذلك المؤثر

---

(١) ب، ج: «الأول: وهو أن كل».

(٢) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٣) ج: «تكون».

(٤) كذا في ب، ج: «الأزل»، وفي أ: «الأول».

(٥) ج: «وإن».

(٦) ب، ج: «منها شيء».

(٧) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٨) في (أ): «بينهما» دون واو.

(٩) ج: «تنافي».

(١٠) ب، ج: «منها».

(١١) ب، ج: «احتياجها».

يستحيل[١] أن يكون موجباً لـما مرّ في بيان[٢] أنه ليس المؤثر في الأكوان موجباً، بل المؤثر فيه مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فإنه يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم، فإذن جملة الحوادث مسبوقة بالعدم، وهو المطلوب.

الرابع: أنّا إذا أخذنا الحوادث الماضية من زمان الطوفان جملةً والحوادثَ الماضيةَ من زماننا هذا جملةً أخرى، ثم طبقنا في الوهم بين النهايتين اللتين تبيّنتا[٣] لنا؛ فلا يخلو: إمّا أن يظهر التفاوت من ذلك الجانب الآخر[٤] وإمّا أن لا يظهر، فإن لم يظهر من ذلك الجانب الآخر فهذا[٥] محال لاستحالة أن يكون الشيءُ مع غيره كَهُوَ لا[٦] مع غيره.

وإن ظهر فتكون الجملةُ الناقصةُ ذاتَ بداية، والزائدُ زاد عليها[٧] بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا، والمتناهي إذا ضُمَّ إلى المتناهي يكون الكل متناهياً؛ فإذن الحوادث لها بداية، فثبت أن الجسم لا يخلو عن الحوادث، وثبت أن الحوادثَ لها بداية؛ فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم أولٌ، وهو المطلوب.

فإن قيل: الكلام على ما ذكرتموه من وجوهٍ ثلاثة:

الأول: ما يتعلّق بالقدح في نظم هذا الدليل، وهو أن دليلكم مركّبٌ من مقدمتين، والمقدمة الثانية ليست إلا إعادةَ الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أُخرَ إليها

---

(١) ب، ج: «مستحيل».

(٢) قوله: «في بيان» سقط من ب.

(٣) «تبينتا» في ج غير بيّنة، وفي ب: «تبيا».

(٤) ج: «الأخرى».

(٥) ب، ج: «فهو».

(٦) قوله: «كهو لا» سقط من أ.

(٧) ب، ج: «والزائد إنما زاد عليها».

فلا يكون في ذكرها فائدة، فتبقى[١] المقدّمةُ الأولى وحدَها، ومعلوم أنها وحدَها لا تنتج المطلوب.

بيان أنَّ المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أُخر إليها: أن قولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث: معناه أنَّ كل واحد واحد[٢] مما يوصف بأنه لا يخلو من[٣] الحوادث فهو حادث، ومن جملة ما يوصف بأنه لا يخلو عن الحوادث الجسم، فقولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث: معناه: أن الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث، وغيره لو كان فهو حادث أيضاً[٤]، فظهر أنه ليس في ذكر هذه المقدمة إلا إعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى أُخر إليها، والشيء لا يصلح أن يكون دليلاً على نفسه من حيثُ إنه يجب أن يكون الدليلُ معلوماً قبل المدلول، وامتناع كون الشيء معلوماً قبل نفسه[٥].

ثم إن سلَّمنا أنَّ المقدمةَ الثانيةَ ليست إعادةَ الدعوى لكن[٦] المنتج للنتيجة[٧] إما أن يكون إحدى المقدمتين أو مجموعهما، والأول باطل بالضرورة، ولأنه لو كان المنتجُ أحداهما[٨] لكان[٩] ذكرُهما حشواً، وإن كان الثاني فهو باطل؛ لأنهما إنما تكونان منتجتين إذا وُجدتا معاً، وذلك محال؛ لأن حضورَ[١٠] عِلْمين بمعلومين في الذهن

(١) ب، ج: «فبقيت».
(٢) كلمة «واحد» لم تكرر في ب.
(٣) ب، ج: «عن».
(٤) ب، ج: «أيضاً حادث».
(٥) ب، ج: «قبل نفسه معلوم بالضرورة».
(٦) ب، ج: «الدعوى ولكن».
(٧) قوله: «للنتيجة» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «أحدهما».
(٩) ب، ج: «لكن».
(١٠) ب، ج: «حصول».

دفعةً واحدةً ممتنع، والعلم بهذا الامتناع ضروري؛ لأنا متى وجّهنا ذهننا نحو العلم بشيء تعذّر علينا توجيهُه نحو العلم بمعلوم آخر.

ولئن[١] سلَّمنا إمكانَ حصولِ العلمَينْ في الذهن دفعة ولكن إذا كانت كلُّ واحدة من المقدمتين غيرَ منتجةٍ وجب أن لا يكون المجموعُ منتجاً؛ لأن كل واحدة[٢] منهما عند الانضمام إلى الأخرى إمّا أن تبقى على ما كانت عليه حالةَ[٣] الانفراد أو لا تبقى؛ فإن بقيتا على ما كانتا عليه وجب أن لا يكونا منتجين[٤] غيرَ مؤثّرتين: فوجب أن لا تؤثّرا[٥] حالةَ الاجتماع، وإن لم تبقيا على ما كانتا عليه[٦]؛ فحينئذ قد يحصل عند اجتماعهما أمر زائد فينقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك الزائد، وهو أن المؤَثِّـرَ فيه إمّا أن تكون كلُّ واحدةٍ منهما وحدَها أو المجموع، ويعود التقسيم، فإن كان حصول ذلك الزائدُ لزائد آخر يتسلسل إلى غير النهاية.

لا يقال: الموجب هو اجتماع المقدّمتين.

لأنا نقول: الاجتماع إمّا أن يكون أمراً زائداً على ذاتِ كلِّ واحدة من المقدّمتين أو لا يكون؛ فإن كان الثاني: استحال جعله موجباً للنتيجة، وإن كان الأول: فالموجب لذلك الاجتماع إمّا أن يكون كلُّ واحدة من المقدّمتين وحدَها، أو مجموعَهما، أو شيئاً ثالثاً؛ فإن كان الأول: لزم حصول النتيجة من كل واحدة منهما لاستقلال كل واحدة منهما بما يوجب النتيجة، وإن كان الثاني: كان الموجبُ لذلك الاجتماع اجتماعاً[٧]

---

(١) ب، ج: «ثم إن».

(٢) كذا في ب، ج: «واحدة»، وفي أ: «واحد».

(٣) كذا في ب، ج: «كانت عليه حالة»، وكلمة «عليه» سقطت من أ.

(٤) ب، ج: «ما كانتا عليه حالة الانفراد وهما كانتا حالة الانفراد».

(٥) ج: «تؤثر».

(٦) ب، ج: «كانتا عليه حالة الانفراد».

(٧) ب، ج: «اجتماع».

آخر؛ فلزم التسلسل، وإن كان الثالث: فاقتضاؤه لحصول[١] تلك النتيجة إن لم يتوقف على هاتين المقدّمتين لم يكن للمقدمتين اعتبارٌ أصلاً في ذلك الإنتاج، وإن توقف: فإمّا أن تكفي المقدمة الواحدة في صدور النتيجة عن ذلك المقتضى، وحينئذ تحصل النتيجة عند حصول المقدمةُ الواحدةُ، وذلك محال، أو لا بدّ منهما؛ فحينئذ يعود المحال المذكور.

ثم لئن[٢] سلّمنا أن الأمور التي لا يمكن أن يكون كلُّ واحد منها[٣] وحدَه موجباً لشيء[٤] فإن مجموعَها يُعقل أن يكون موجباً في الجملة، ولكن في هذا الموضع ذلك[٥] غير ممكن؛ لأنه إذا قيل: الإنسان[٦] حيوان، والحيوان جنس، فيلزم أن يكون الانسان[٧] جنساً، فالمقدّمتان صادقتان والنتيجةُ كاذبة، وما ذاك إلا لأن هذا النظم غير منتج.

ثم لئن[٨] سلَّمنا استقامة هذا النظم في الجملة لكن لا نسلّمُ استقامتَه في هذا الموضع.

وبيانه من وجهين:

أحدهما: أنَّ كلَّ مطلوب فله طرفان؛ أحدهما: الموصوف والآخر الصفة، فإذا[٩]

---

(١) ب، ج: «بحصول».

(٢) ب، ج: «إن».

(٣) كذا في ج: «منها»، وفي أ، ب: «منهما».

(٤) ب: «موجب الشيء».

(٥) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «كل انسان».

(٧) ب، ج: «كل انسان».

(٨) ب، ج: «إن».

(٩) ب: «فلذا».

قلت: الجسم مُحدَث فالجسمُ هو الموصوف والمحدَثُ هو الصفة، ثم لا بدّ من شيء متوسط بينهما بحيث يكون له نسبةٌ إلى كل واحد منهما، فهذا المتوسط[١] هاهنا إمّا أن يكون قولَنا: لا يخلو عن[٢] الحوادث، أو قولَنا: لا يخلو عن حوادثَ ذاتِ بداية، فإن كان الأولَ صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث[٣] فهو حادث؛ فحينئذ تصير المقدمةُ الثانيةُ كاذبة؛ لأنا لو قدَّرنا أن لا يكون للحوادث بدايةٌ فلا يلزم من عدم خلوِّ الجسم عنها حدوثَه. وإن كان الثاني: صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن حوادث لها بداية، وكل ما كان كذلك فهو[٤] حادث، وحينئذ تصير[٥] المقدمةُ الأولى عيَن المطلوب؛ لأن المعني بقولنا[٦]: الأجسام لا تخلو عن الحوادث[٧] لها بداية أن للجسم بدايةً فتكون إحدى مقدّمات الدليل نفسَ المطلوب، فهو[٨] باطل.

الثاني: وهو أن هذه الحجّةَ إن كانت تقتضي حدوثَ الأجسام فهي بعينها تقتضي قِدَمها، وما يقتضي النقيضين كان باطلاً.

بيان اقتضائها[٩] للحدوث والقِدَم: أنه لو كانت استحالةُ خلوِّ الأجسام عن كل الحوادث يقتضي حدوثَها وجب أن يكون استحالةُ لا خلوّها عن كل الحوادث

(١) ب، ج: «التوسط».

(٢) ب، ج: «من».

(٣) قوله: «وكل ما لا يخلو عن الحوادث» سقط من ب.

(٤) «فهو» مكرر مرتين في ج.

(٥) ب، ج: «فتصير».

(٦) كذا في ب، ج: «بقولنا»، وفي أ: «لقولنا».

(٧) ب، ج: «حوادث».

(٨) ب، ج: «وهو».

(٩) ج: «افتضائها» تحريف.

مقتضيةً لقدمها[١]، فإنَّ استحالة الخلو عن الكل يقابلها استحالةُ اللاخلو[٢] عن الكل، فالشيء إذا اقتضى شيئاً فمقابله يقتضي مقابل ذلك الشيء، مثل الحرارة: فإنـها لما اقتـضت التسخين اقتضت البرودةُ التبريدَ، فكذلك[٣] هاهنا لـمّا كان امتناعُ الخلو عن الكل يقتضي الحدوث، فامتناع اللاخلوّ عن الكل وجب أن يقتضيَ القدم، لكن كما[٤] صَدَقَ عليه امتناع الخلو عن الكل صَدَقَ عليه امتناع[٥] اللاخلوّ عن الكل فيلزم أن يكون الجسمُ قديماً وحادثاً[٦] معاً، فعلمْنا أن هذا النظمَ هاهنا باطل.

السؤال الثاني: في البحث عن تلخيص محل النزاع فنقول: ولئن[٧] سلّمنا سلامة هذا النظم عن الخلل ولكن[٨] نقول: الاشتغال بالدليل إنما يكون بعد تلخيص حكم المسألة، فلا بدّ من البحث عن معنى كون العالَـم مُحْدَثاً حتى يمكنَ[٩] الشروعُ بعده في الاستدلال، ومتى لخصنا محل النزاع عُلم على القطع امتناعُ القول بالحدوث. وبيانه من وجهين:

الوجه[١٠] الأول: أن نقول: الحدوث إمّا أن[١١] يُفَسَّر بكون الشيء مسبوقاً

(١) ب، ج: «لقدمها».
(٢) ب، ج: «أن لا».
(٣) ب، ج: «فكذا».
(٤) ب، ج: «لما».
(٥) في الأصول الخطية هنا زيادة كلمة «أن» فحذفناها ليستقيم المعنى.
(٦) ب، ج: «حادثاً» دون واو.
(٧) ب، ج: «إن».
(٨) ب، ج: «لكنا».
(٩) ب، ج: «يكون».
(١٠) قوله: «الوجه» سقط من ب، ج.
(١١) قوله: «أن» سقط من أ.

بالعدم، أو يكون مسبوقاً[١] بوجودِ غيره[٢]، والعبارات وإن كثرت فلا يمكن أن يزيدَ حاصلُها على هذين الوجهين. والقدمُ لكونه مقابِلاً للحدوث لا بدّ وأن يفسّر إما بنفي المسبوقية بالعدم أو بنفي المسبوقية بالغير، وأقسام التقدم خمسة:

أحدها: التقدُّمُ بالعليّة، فإن العقل يدرك ترتّب[٣] وجود ضوء السرّاج على السراج وإن امتنع تأخر أحدهما عن الآخر في الزمان، فذلك الترتب المعقول هو المسمى بالتقدم بالعلّيّة.

وثانيهما[٤]: التقدم بالطبع، كتقدم الشرط على المشروط، مثل تقدم الواحد على الاثنين، والفرق بين هذا وبين الأول بعد اشتراكهما في امتناع وجود المتأخر إلا بعد وجود المتقدم أن في الأول يلزم من وجود المتقدم وجودُ المتأخر، وفي الثاني لا يلزم ذلك.

وثالثها: التقدم بالشرف، كتقدم العالم على الجاهل.

ورابعها: التقدم[٥] بالمكان، كتقدّم الإمام على المأموم.

وخامسها: التقدّم بالزمان، كتقدم الشيخ على الشاب.

فهذا هو الذي نعقله من وجوه التقدم، فنقول: من فسر حدوث العالم بكون وجودِه مسبوقاً بالعدم فنقول: أمّا التقدم بالعلّيّة فهو باطل بالاتفاق؛ لأن العدم لا يكون علّة للوجود، وأما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق؛ لأن العالم ممكن وكل ممكن فله من ذاته لا استحقاقيةَ الوجود، وله من غيره الوجود، وما بالذات أقدم مما

---

(١) ب، ج: «أو يكون الشيء مسبوقاً».

(٢) ج: «بوجود وغيره» خطأ.

(٣) ب: «ترتيب».

(٤) ب، ج: «ثانيها».

(٥) قوله: «التقدم» سقط من ب، ج.

بالغير، فإذن كونه غيرَ مستحقٍّ للوجود[١] أقدمُ من الوجود تقدّماً بالطبع، ومعلوم أن ذلك متفق عليه بين الكل.

وأمّا التقدم بالشرف فهو منفي بالاتفاق[٢]، وكذا التقدُّم بالمكان، ثم لو سُلِّم التقدم بأحد هذه الوجوه الأربعة فإنه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه.

بقي هاهنا التقدم بالزمان، فنقول: التقدم بالزمان[٣] ليس مجردَ العدمِ والوجود؛ لأن العدمَ قد يحصل بعد الوجود، والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثاً، بل إنما يكون حادثاً لأجل أن وجوده بعد[٤] العدم وعدمه قبل الوجود، وتلك القَبْليّةُ أمرٌ زائد على ذات العدم، ولا محالةَ قبلَ كلِّ قبليةٍ قبليةٌ أخرى، فإذن هاهنا قَبْلِيّاتٌ لا بدايةَ لها، ولا نعني بالزمان إلا ما تلحقه القَبْليةُ والبعديةُ لذاته، فإذن لا أوَّل للزمان، فإذن تفسير حدوث العالَـم بتقدّم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان، فإذن يلزم[٥] من تفسير حدوث العالَـم بهذا التفسير قدمُه.

وأمّا إن فسّرتم حدوثَ العالَـم بكونه مسبوقاً بالغير فنقول: إن أردتم بذلك أن للعالَـم سبباً[٦] بتقدمه بالعلِّيّة أو بالطبع أو بالشرف فذلك مما لا نزاع فيه، ولكنه[٧] لا يقتضي الحدوث الذي[٨] تريدونه، وأمّا التقدمُ بالمكان فهو منفي بالاتفاق؛ لأن الله

---

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ب، ج: «بالإجماع».

(٣) ب، ج: «وذلك».

(٤) ب، ج: «بعدم».

(٥) ب، ج: «لزم».

(٦) كذا في ب، ج: «سبباً»، وفي أ: «شيئاً».

(٧) ب، ج: «ولكن».

(٨) كذا في ب، ج: «الذي»، وفي أ: «التي».

تعالى ليس بمكان، وبتقدير الثبوت لا يحصل منه مقصودُكم، بقي[١] التقدّم الزماني وهو[٢] باطل، وبتقدير ثبوته كان ذلك موجِباً لقدم العالم.

أمّا بيان كونِه باطلاً: فهو أنه لو كان تقدّمُ الباري على العالم بالزمان لزم أن يكون الباري زمانياً[٣] وأن يكون الزمان زمانياً، وهما محالان؛ أما الأول: فلكون الزمان من لواحق التغيُّر، وامتناع[٤] ذلك على الباري. وأمّا الثاني: فلامتناع التسلسل.

وأما بيان أنه بتقدير ثبوته يوجب القولَ بالقِدَم: فلأنه إذا كان هذا التقدم زمانياً ثم لا بداية[٥] لتقدم الباري على العالم لزم أن لا يكون للزمان بداية، ويلزم منه القدمُ على ما بيّنّا، هذا إذا حاولتم تفسيرَ حدوث العالم بمسبوقيةٍ بالعدم، أو بمسبوقيةٍ بوجود غيره، وسلّمتم انحصار التقدّمِ في الوجوه الخمسة التي ذكرناها، فأمّا[٦] إن حاولتم تفسيرَ الحدوث بشيء آخر وما[٧] فسرّتموه بأحد التفسيرين ولكنكم ادعيتم قسماً سادساً[٨] فيجب عليكم تلخيصُه وتحقيقُه حتى يمكنَ الشروعُ بعده في الاستدلال الثاني، وهو أنكم إمّا أن تقولوا: إن لصحّةِ وجود العالم بداية، أو تقولوا: إنه ليس لها بداية.

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) ب، ج: «فهو».

(٣) ب، ج: «يكون الباري تعالى زمانياً».

(٤) ب، ج: «وامتنع».

(٥) ب: «لا بد».

(٦) ب، ج: «وأما».

(٧) ب، ج: «سوى هذين التفسيرين فاذكروه لنتكلم عليه، أو».

(٨) ب: «ادعيتم فيها سادساً».

والأول باطل لوجهين: **أما أولاً**: فلأنَّ كونَ العالم ممكنَ الوجود فيما لا يزال أمر واجب؛ لأن العالم بعينه[١] يستحيل أن لا يكون ممكنَ الوجود فيما لا يزال، وهو قبل أن صار ممكنَ الوجود فقد كان ممتنع الوجود لعينه، فإذا[٢] جوّزتم ذلك لا يمكنكم الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع؛ لأنه إذا جاز أن يقال: ذلك الإمكان كان ممتنعاً لعينه، ثم ينقلب[٣] واجباً لعينه جاز في وجود العالم ذلك أيضاً حتى يقال: إنه قبل حدوثه كان ممتنعاً لعينه ثم انقلب واجباً لعينه، وعلى هذا التقدير يجب استغناؤه عن الصانع.

وأمّا ثانياً: فلأنه لو جاز انقلابُ الممتنعِ لذاته ممكناً لذاته[٤] لجاز، وذلك في كل الممتنعات، فحينئذ لا نأمن من[٥] أن يصير اجتماع الضدين ممكناً لذاته بعد أن كان ممتنعاً لذاته، وذلك مما يجرّ إلى السفسطة.

وأمّا إن قلتم: إنه لا بداية لصحة وجود العالم؛ فقد سلّمتم أن العالم ممكن أن يكون أزلياً، ومع الاعتراف بذلك[٦] لا يمكنك دعوى امتناع القدم ووجوب الحدوث.

لا يقال: العالم مستحيل الوجود في الأزل لا لذاته ولكن لامتناع وجود شرطه في الأزل أو لوجوب وجود مانعه.

لأنا نقول: امتناعُ وجودِ شرطه إن كان امتناعاً ذاتياً وجب امتناعُ زواله، ويلزم

---

(١) ب، ج: «نفسه».

(٢) ب، ج: «وإذا».

(٣) ب، ج: «انقلب».

(٤) قوله: «لذاته» سقط من (ب).

(٥) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٦) كذا في ب، ج: «الاعتراف بذلك»، وفي أ: «اعتراف ذلك».

منه استمرار امتناعِ العالَـم فيما لا يزال، وإن لم يكن ذاتياً كان لامتناعِ شيءٍ آخر، ولزم التسلسل، وهكذا الكلام في وجوب المانع، فإنه إن كان واجباً لذاته امتنع زوالُه، فامتنع زوالُ امتناعِ العالم، وإن كان واجباً لغيره لزم التسلسل، وإنه محال.

السؤال الثالث: أن نتكلم على مقدمات الدليل فنقول: لا نسلّم أن الجسم لا يخلو عن الحوادث.

قولكم: لا يخلو عن الأكوان.

قلنا: هذا بناءً على أن الكونَ أمرٌ زائدٌ على ذات الجسم، وذلك[1] ممنوع، ودعوى الضرورة فيه غير صحيحة.

بيانه: أنّ ادّعاءَ الضرورةِ فيه فرعٌ على تصورِ ماهية حصول الجسم في الحيّز وذلك غير معقول؛ لأن الحيّزَ الذي يقال: الجسم حصل فيه إن كان معدوماً لم يعقل حصول الجسم فيه، وهذا سقط قولِ مَن قال: إنه أمرٌ مقدَّرٌ مفروض؛ لأنّ الأمرَ المفروضَ الذي لا وجود له في نفسه لا يعقل حصولُ الجسم فيه، وإن كان موجوداً فهو إن كان متحيّزاً لزم وجود التميز في متحيز آخر، وهو محال؛ ولأن الحيّز الواحد إذا وُجد لزم أن لا يكون حاصلاً في الحيّز، وإن لم يكن حالاًّ فيه ولا عرضاً استحالَ حلولُ المتحيّز فيه.

وبالجملة فلا بدّ من تفسير الحيّز وتفسير الحصول في الحيّز حتى يمكن ادعاءُ أنه هل هو حاصلٌ أم لا، فإنّ كل ما نعقله من هذه الأقسام التي ذكرناها باطل.

لا يقال: المعقول من كون المتحيِّز في الحيّز كونَه بحيث لو وُجد متحيِّزٌ آخرُ لصح أن يقال لأحدهما: إنه قريب من الآخر أو بعيد عنه.

---

(١) ب، ج: «فذلك».

لأنا نقول: هذا باطل:

أما أولاً: فلأنَّ كونَه كذلك إشارةً إلى تحيُّزِه لا إلى حصوله في المحلّ، والحيِّزُ وتحيُّزُه أمر مستمر معه، وإنما الذي تريدونه في هذا المقام هو حصوله في الحيّز، وأين أحدُهما من الآخر؟! والدليل على هذه المغايرة: أن الجوهر ما دام موجوداً كانت تلك الحيثيةُ باقية، وأمّا حصوله في الحيّز فإنه غير باقٍ عند خروجه عنه.

وأما ثانياً: فهو أن القربَ والبعدَ لا يفسَّران إلا بكون أحدهما حاصلاً في حيِّز قريب من حيز الآخر أو بعيد عنه، فإذا لم يفسَّر القربُ والبعدُ إلا بالحصول في الحيِّز فلو فسّرنا الحصولَ في الحيّز بها لزم الدور، وإنه محال.

ثم إن نزَّلْنا عن مقام الاستفسار لكن لا نسلِّمُ أن الحصولَ في الحيز أمرٌ زائد؛ لأن المعلوم بالضرورة هو أن المفهومَ من ذات الجسمِ ليس هو المفهومُ من كونه حاصلاً في الحيّز، ولا يلزم من التغاير في المفهوم[1] كونهُما أمرين وجوديّين لاحتمال كونِه قيداً عدمياً أو أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج، ويدل عليه أمور سبعة:

أحدها: أن المعقولَ من كون الجسم جسماً مغايرٌ للمعقول من كونه ممكنَ الوجود، مع أن الإمكانَ لا يمكن أن يكون وصفاً وجودياً زائداً وإلا لكان له إمكانٌ آخر فيتسلسل.

وثانيها[2]: أن المعقول من حقيقةِ الكائنيةِ غيرُ المعقول عن قيامها بالمحلّ، ثم إنه لا يلزم أن يكون قيامُها بالمحل عرضاً زائداً عليه قائماً به، وإلا لزم التسلسل.

وثالثها: أن الواحدَ نصفُ الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وكذا له إلى

---

(١) ب، ج: «الفهم».

(٢) ب، ج: «وثانيهما».

كل مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية نسبة، فالمفهوم[١] من كونه واحداً مغاير للمفهوم من كل واحدة[٢] من تلك النِّسَب، مع أنه لا يلزم أن تكون تلك النسبُ الغيرُ المتناهيةِ أموراً وجودية، فكذا هنا.

ورابعها: أن المفهوم من كون الجوهر ذاتاً غيرُ المفهوم من كونه جوهراً، ولا يلزم[٣] أن يكون كونُ الجوهر ذاتاً أو صفةً[٤] وإلا لكان الكلام في أصل الذات[٥] عائداً، ولزم التسلسل.

وخامسها: أن المفهومَ من كون الجوهرِ غير العَرَض غير المفهوم من كونه جوهراً، ثم لا يلزم أن تكون الغيريةُ صفةً ثبوتيةً زائدةً وإلا لزم[٦] التسلسل، وكذا القول في المماثلة والمخالفة والتعيّن والتعدد.

وسادسها: أنَّ المعقولَ من ذات الجوهر غيرُ المعقول من كونه حادثاً وباقياً، ثم إنَّ الحدوثَ والبقاءَ لا يمكن أن يكونا وصفين ثبوتيين وإلا لزم التسلسل.

وسابعها: المعقول[٧] من كون الإنسان ليس بحجر غير المعقول من كونه ليس بشجر، ثم هذه[٨] السُّلوب ليست أموراً ثبوتيةً وإلا لزم حصول صفات لا نهاية لها للشيء الواحد لا مرة واحدة بها مراراً لا نهاية لها.

---

(١) ب، ج: «والمفهوم».

(٢) ب، ج: «واحد».

(٣) كذا في ب، ج، وفي أ زيادة: «من» ولا داعي لها.

(٤) كذا في ب، ج: «ذاتاً أو صفة»، وقوله: «أو» سقط من أ.

(٥) ج: «الأصل الذات»!

(٦) ب، ج: «زائدة على ذات الجوهر وإلا لزم».

(٧) ب، ج: «أن المعقول».

(٨) ب، ج: «ثم إن هذه».

فظهر من هذه الوجوه أنه لا يلزم من التغاير في المفهوم إثباتُ الصفاتِ المتغايرة، فظهر فساد دعوى الضرورة.

وأما ما ذكرتموه من الاستدلال، وهو أنّا ندرك الجسم متحركاً بعد أن لم يكن كذلك، فتبدُّل الحالين عليه مع بقائه يدلّ على كون تلك الأحوالِ المتبدّلةِ أموراً ثبوتية.

قلنا: لا نسلّم أن الجسم الذي كان ساكناً بقي وصار متحركاً، بل ذلك الجسم عدم وحدث جسم آخر هو لذاته متحرك؛ لأن حدوث الشيء غيرُ زائد على الشيء بل هو نفسه، وإلا لزم التسلسل، ثم في الزمان الثاني لا يبقى حدوثه، فوجب أن لا تبقى ذاته، وإلا كان حدوثه مغايراً لذاته، وهو محال.

لا يقال: إنَّ مقصودَنا من هذه الدلالة[١] حدوثُ الأجسام، فإذا سلَّمتم ذلك فقد سلَّمتم المقصود.

لأنا[٢] نقول: هبْ أن ذلك مساعدةً على المطلوب، ولكنه لا يبقى دليلُكم الذي حاولتم تصحيحَه مستقيماً، ثم إن سلّمنا بقاء ذات الجسم لكن لمَ قلتم: إن تبدَّل الساكنيةِ بالمتحركيّةِ يدلُّ على وجودهما؟ ويدلّ عليه أمران:

أحدهما: أنكم لـمّا أوجبتم حدوثَ العالم فلا بدّ وأن تقطعوا باستحالةِ وجوده في الأزل، ولا بدّ من تبدّل تلك الاستحالة بالإمكان فيما لا يزال، فالتبدّل هاهنا حاصل، مع أنه لا يجوز أن يكون إحدى الحالتين ـ أعني الامتناع والإمكان ـ أمراً وجودياً: أمّا الامتناع: فلأنه لو كان أمراً وجودياً لكان الموصوفُ به ـ لا محالة ـ وجودياً، فيكون الممتنعُ وجودُه موجوداً، وهو محال وأمّا الإمكان: فلما بينّا من قبلُ[٣] أنه لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً.

---

(١) ب، ج: «الأدلة».

(٢) ب: «ولأنا».

(٣) كذا في ب، ج: «من قبل»، وفي أ: «بَعْد».

وثانيهما: أن الشيءَ حالَ حدوثه يكون حادثاً، وحالَ بقائه لا يكون حادثاً فقد تبدّل الحدوث بالبقاء، مع أن الحدوث والبقاء لا يمكن أن يكونا أمرين وجوديّين؛ أما الحدوث: فلأنه لو كان صفةً لكانت تلك الصفةُ حادثة، وكان[1] حدوثُها زائداً عليها، ولزم التسلسل، وأما البقاء: فلأنه لو كان صفة لتوقّف إمكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني، وحصوله في الزمان الثاني إمّا هو نفس البقاء أو معلولُ البقاء، فيلزم: إمّا توقف الشيء على نفسه أو على ما[2] يتوقف عليه، وكلاهما محالان.

لا يقال: إنَّ إمكان الشيء وامتناعَه وحدوثَه وبقاءَه أُمورٌ[3] غيرُ مدركةٍ بالبصر فيجوز أن تكون قضايا عقلية، فلا يلزم من تطرق التبدل إليها كونُها أموراً وجودية بخلاف المتحركية والساكنية، فإن وقوع التبدّل فيهما مدرك بالبصر، فوجب أن تكون أموراً وجودية.

لأنا نقول: الساكنية والمتحركية غيرُ مدركتينِ بالبصر؛ لأنا إذا قدَّرنا سفينةً على موضع من البحر غيرِ مختلفِ الارتفاع والانخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب واحد فقط، فإن السفينة حينئذ تتحرك بأسرعَ حركةٍ مع أنّ سكانها يظنّون أن السفينة قد سكنتْ، ولو كانت الحركة أو السكون[4] أمراً محسوساً لـما[5] اشتبه أحدهما[6] بالآخر.

ثم إن سلّمنا أن التبدّل يقتضي الوجود ولكنه يقتضي وجود كل المتبدّلَيْن أو وجود أحدهما[7]. ع م.

---

(١) ب، ج: «فكان».

(٢) ب، ج: «معلوله الذي».

(٣) قوله: «أمور» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «والسكون».

(٥) ب، ج: «ما».

(٦) في ج: «ما نسبتم أحدهما»!

(٧) ج: «واحدهما».

بيانه: وهو أنه بتقدير أن يكون الشيءُ خالياً عن وصفٍ ثبوتيٍّ ثم يوجد فيه وصفٌ ثبوتيٌّ أو بالعكس كان التغيّر حاصلاً، وإذا كان كذلك فلا يلزم من تبدّل المتحركية بالساكنية كونُ كل واحد منهما أمراً وجودياً، بل يكفي كونُ أحدِهما أمراً وجودياً.

ثم إن سلَّمنا أن ما ذكرتموه يدل على أنّ الحصولَ في الحيّز أمرٌ زائد على ذات الجسم، ولكن معنا ما يدلّ على نفي ذلك، وهي أمور ثلاثة:

ـ **الأول**: وهو أن الحصولَ في الحيّز أمرٌ نسبي، والأمورُ النسبية تستدعي وجودَ أمرين ليتحقق بينهما تلك النسبة، فلو كان الحصول في الحيّز أمراً ثبوتياً لزم أن يكون الحيزُ أمراً ثبوتياً، وذلك باطل؛ لأنه لو كان موجوداً لكان إمّا أن يكون حالاًّ في الجسم أو لا يكون، فإن كان حالاًّ في الجسم لم يكن الجسم فيه[1]، فلا يكون حيّزاً للجسم، وإن لم يكن حالاًّ فيه فإمّا أن يكون ذا حيّزٍ أو لا يكون، والأول[2] يقتضي التسلسل، والثاني يبطل حصول الجسم فيه.

ـ **الثاني**: وهو أن حصولَ الجوهر في الحيّزِ نسبةٌ مخصوصة له إلى الحيّز، فلو كانت هذه النسبة أمراً وجودياً لكان ذلك الأمر الوجودي حاصلاً في المحلّ، فيكون له نسبةٌ إلى المحل، فتكون تلك النسبةُ زائدةً على تلك[3] الكائنية، ولزم التسلسل.

ـ **الثالث**: أن الحركة يمتنع دخولها في الوجود؛ لأن الحركةَ إمّا أن لا يكون لها حضورٌ في الحال أو يكون، فإن لم يكن لها حضورٌ في الحال[4] لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً؛ لأن الماضيَ هو الذي[5] كان له وجودٌ في وقتٍ كان هو فيه[6] حاضراً،

(١) ب، ج: «الجسم حالًا فيه».

(٢) ب، ج: «فالأول».

(٣) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «حضور في الحضور» خطأ.

(٥) ب، ج: «هو الزمان الذي».

(٦) ب، ج: «فيه هو».

والمستقبل هو الذي يتوقع فيه ذلك؛ وإن كان لها حضورٌ في الحال فالذي يكون منها[١] حاضراً في الحال إمّا أن يكونَ محتمِلًا للانقسام[٢] أو لا يكون، فإن كان محتمِلًا للانقسام[٣] لم تكن الأجزاءُ المفترضَةُ فيها قارّةً بحيث يوجد أحدُ الجزئين مع الآخر؛ لأن حقيقةَ الحركة لا يُعقل إلا مع التقضي والمرور، فإذن الأجزاء المفترضة في القَدْر الحاضر من الحركة غيرُ موجودة معاً فلا يكون الحاضرُ من الحركة حاضراً، هذا[٤] محال.

وأمّا إن كان الحاضرُ من الحركة غيرَ منقسم فعند فواته يحضر شيء آخر من الحركة هو أيضاً غيرُ منقسم، فتكون الحركةُ مركبةً من أمور كل واحد منها غيرُ قابل للقسمة، وهو أيضاً محال؛ لأن الجزءَ الذي لا يتجزّأُ من الحركة إمّا أن يقعَ على مسافة منقسمة أو غيرِ منقسمة، والأول باطل وإلا لكان الواقعُ فيها في نصف تلك المسافة نصفَ تلك الحركة، فتكون تلك الحركةُ منقسمة، هذا خُلْف[٥].

وإن[٦] كانت المسافةُ غيرَ منقسمة لزم تركُّب الجسم من أجزاءٍ لا تتجزأ[٧]، وذلك باطل لوجوهٍ أَلْيَقُها بهذا الموضع: أنه يلزم منه نفيُ الحركة؛ لأنّ المتحركَ إذا تحرك من أحد الجزأين إلى الجزء الذي[٨] يلاصقه فإمّا أن تكون الحركةُ موجودةً عندما يكون المتحركُ ملاقياً لكلية الجزء الأول، وهو باطل؛ لأنه حينئذ بعدُ لم يتحرك، أو عندما يصير ملاقياً لكلية الجزء الثاني، وهو باطل؛ لأنه حينئذ قد انقضت الحركة،

---

(١) ج: «يكون بينها».

(٢) ب، ج: «محتمل الانقسام».

(٣) ب، ج: «محتمل الانقسام».

(٤) ب: «وهو».

(٥) ب، ج: «وهذا خُلف».

(٦) ب، ج: «وإذا».

(٧) ج: «الأجزاء التي لا تتجزأ»، ب: «الأجزاء لا تتجزأ».

(٨) ب، ج: «جزء».

أو عندما يكون متوسّطاً بينهما، وذلك يقتضي انقسام الأجزاء، وقد فرضناها غيرَ منقسمة، هذا خُلف[١]، فثبت أن القول بوجود الحركة يفضي إلى أقسام باطلة، فهي إذن غير موجودة، بل هي أمر مقدّرٌ مفترض في الذهن لا حقيقة له[٢] في الخارج، فإذا ثبت أنَّ الحركةَ لا يمكن أن تكون أمراً ثبوتياً وجب أن لا يكون السكون أيضاً ثبوتياً؛ لأنه لا فرق بينهما[٣] إلا بالدوام وعدمِ الدوام، فالحصول[٤] في الحيِّز المعين[٥] إن استقرَّ فهو سكون، وإلا فهو حركة، فإذا لم تكن الحركةُ أمراً وجودياً، فالسكونُ الذي لا يخالفها[٦] إلا بالدوام وجب أن لا يكون أمراً وجودياً.

ثم إن سلَّمنا أنَّ الكائنيةَ أمرٌ زائدٌ على ذات الجسم لكن لا نسلِّمُ أنَّ الجسمَ لا يخلو عنها.

قولكم: الجسم متى كان موجوداً كان متحيزاً، ومتى كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيز.

قلنا: لا نسلّم أنه متى كان موجوداً كان متحيزاً، ولِمَ لا يجوز أن يقال: الأجسام كانت موجودة في الأزل، لكنها كانت خالية عن صفة التحيّز، ثم إنها اتّصفت بالتحيز فيما لا يزال على ما هو مذهب أفلاطون؟ والذي يدلّ عليه أمور ثلاثة:

الأول: أنّا قدْ دللنا على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، فيلزم أن يكون الجسمُ البسيطُ في نفسه شيئاً واحداً، ثم لا شكّ أنه قابلٌ للانفصال، والقابلُ للانفصال إمّا أن يكونَ هو الاتّصالُ أو غيره، والأول باطل؛ لأن القابل يبقى مع المقبول، والاتصال لا يبقى

---

(١) ب، ج: «وهذا خُلف».

(٢) ب، ج: «لها».

(٣) ب، ج: «بين الحركة والسكون».

(٤) ب، ج: «والحصول».

(٥) ج: «حيز المعين».

(٦) كذا في ب، ج: «يخالفها»، وفي أ: «يخالفة».

مع الانفصال؛ فإذن القابل للانفصال ليس هو الاتصال، بل ما هو قابل للاتصال والانفصال[١] هو الجسمية[٢]، فإذن للجسمية قابل، فإذن الجسم مركَّب من الجسمية ومن قابلٍ لها، وذلك[٣] القابل هو الهَيُولى.

ثم إنَّ الجسميةَ[٤] لـمّا كانت حالَّـةً[٥] في هذه الهيولى كانت محتاجةً[٦] إليها[٧] لاحتياج الحالّ إلى المحل، وإذا كان كذلك امتنع احتياج الهيولى إلى الجسمية لامتناع الدور، وإذا لم يكن بالهيولى[٨] حاجةٌ إلى الجسم[٩] أمكن خلوُّها عنها، فثبت أن للمتحيزات[١٠] هيولى غيرَ متحيزةٍ يمكن انفكاكُها عن المتحيز.

الثاني: أنَّ ما ذكرتموه من الدليل على حدوث الأجسام يدل على حدوث المتحيزات، وكل مُحدَث فإنه مسبوق بإمكان حدوثه، وإمكانُ حدوثِه ليس عائداً إلى القادر؛ لأنّ القادرَ قادرٌ على إيجاد الممكنات، وغير قادر على إيجاد المحالات، فلولا أن امتياز الممكن عن المحال[١١] بأمر عائد إليه وإلا[١٢] لمَا حصلت هذه التفرقة، فثبت أنّ الإمكانَ أمرٌ عائد إلى الممكنات، وهو إمّا أن يكون أمراً وجودياً أو لا يكون، وباطل أن لا يكون وجودياً؛ لأنه لا فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكان منفي، فإذن ذلك

---

(١) كذا في ب، ج: «والانفصال»، وفي أ: «والاتصال».

(٢) ب، ج: «الجسمية قابل».

(٣) زاد في أ: «هو» ولا داعي لها.

(٤) ب، ج: «الجسم».

(٥) ب، ج: «كان حالّاً».

(٦) ب، ج: «كان محتاجاً».

(٧) ب: «الجسمية لما كانت حالة في هذه الهيولي كانت محتاجة».

(٨) ب، ج: «للهيولي».

(٩) ب، ج: «الجسمية».

(١٠) ب، ج: «المتحيزات».

(١١) ج: «المحل».

(١٢) قوله: «وإلا» سقط من ب، ج.

الإمكانَ أمرٌ وجوديّ وهو[١] يستدعي محلاًّ مستقلّاً بنفسه، فإذن الأجسام محتاجة إلى أمور توجد فيها إمكاناً بها[٢] السابقةُ على وجودها، وذلك المحلّ لا يمكن أن يكون متحيزاً لامتناع قِدَم المتحيز[٣] بدليلكم، فهو إذن غير متحيز، وذلك هو هيولى الأجسام.

الثالث: أن بدايةَ العقول قاضيةٌ بأن حدوثَ الشيء لا من الشيء غيرُ معقول، فإذا كان المتحيز حادثاً فلا بدّ له من مادة غير متحيزة متقدمة عليه.

ثم إن سلَّمنا أنَّ الأجسام متى كانت موجودة كانت متحيزةً فلمَ قلتم: إنه يلزم من ذلك امتناع خلوها عن الكائنية؟

قوله: لأنه متى كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيز، ولا معنى للكون إلا ذلك.

قلنا: إن كان هذا الكلام يدلُّ على امتناع خلو الجسم عن الكائنية فهاهنا ما يدل على جواز خلوه عنها، وذلك من وجهين:

الأول: أن اللازمَ للجسم إمّا أن يكون جميعَ الكائنات أو كائنيةً[٤] واحدة، والأول[٥] ظاهر الفساد، والثاني لا يخلو: إمّا أن يكون اللازمُ كائنيةً واحدةً على التعيين أو لا على التعيين، والأول ظاهر الفساد بالدليل الذي ذكرتموه في إبطال وجوب حصول شيء من الأجسام في حيّز معين، والثاني أيضاً باطل؛ لأنَّ كون الشيء لازماً لشيءٍ فرعٌ على وجوده في نفسه، فإنّ ما لا وجود له في نفسه يمتنع أن يكون وجودُه لازماً لغيره.

---

(١) قوله: «وهو» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «إمكاناتها».

(٣) ب، ج: «المتحيزات».

(٤) ب: «كائنة».

(٥) ب، ج: «الأول» دون واو.

والكائنية المبهمة لا وجود لها في الخارج، فإن كل ما يوجد في الخارج لابدّ[١] وأن يكون معيناً، فإذن كل ما يوجد في الخارج معيّن، ولا شيء من المعين بلازم للجسم، فلا شيء من الكائنات الموجودة في الخارج بلازم للجسم.

وأمّا المبهم الذي لا وجود له إلا في الذهن فغير موجود في الخارج. ولا شيء مما[٢] هو غير موجود في الخارج بلازم للجسم في الخارج؛ فإذن لا شيء من الكائنات بلازم للجسم.

لا يقال: إنَّ الكائنيةَ من حيث هي كائنيةٌ لها مفهوم مشترك بين الكائنيات[٣] الجزئية، وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم.

لأنا نقول: ذلك المشترك من حيث هو هو لا يوجد إلا في الذهن، وقد بيّنّا أن ما كان كذلك يمتنع أن يكون لازماً للجسم في الخارج.

الثاني: وهو أن الجسمَ وكائنيتَه إمّا أن يكون أحدُهما علّةً لوجود الآخر أو لا يكون، والأول باطل؛ لأنه إن فرض الجسم علّة للكائنية[٤] فلا بد وأن يكون علةً لكائنية معيّنة، فإن المعيّن لا يقتضي مبهماً، وحينئذ يلزم اشتراك[٥] الأجسام في الحصول في ذلك الحيّز، وإن فرضت الكائنية علّة للجسم فهو أظهر بطلاناً، فثبت أنه ليس واحد منهما علةً لوجود الآخر.

ثم لا شكّ أن الجوهر شرط للكائنية[٦] فالكائنية[٧] لا تكون شرطاً له لامتناع

---

(١) ب، ج: «فلابد».

(٢) ج: «فما»!

(٣) ب: «الكائنات».

(٤) ب: «علة كائنة».

(٥) ب: «وحينئذ لم يكن اشتراك».

(٦) ب: «للكائنة».

(٧) ب: «فالكائنة» وسقطت من ج.

الدور، فإذن الكائنية ليست علة للجوهر ولا معلولاً له[١] ولا شرطاً له، فيلزم جوازُ خلوّ الجوهر عن الكائنية.

ثم إن سلَّمنا أن الجسم لا يخلو عن الكائنية، لكن لا نسلّم أن الكائنية حادثة.

قولكم: كل جسم فإنه يصحّ خروجه عن حيّزه.

قلنا: لا نسلّم قولكم: لو وجب حصول جسم في حيّز لكان ذلك الوجوب إمّا لأجل الجسمية، أو لعارضها، أو لمعروضها، أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معروضاً لها.

قلنا: التقسيم[٢] غير منحصر؛ لأن من الأقسام إن ثبت[٣] ذلك لا لأمر، والذي يُبَـيِّنُ صحةَ ذلك الإجمالُ والتفصيل؛ أمّا الإجمال: فلأنه لو وجب تعليل كلِّ أمرٍ بعلَّةٍ لزمَ تعليل عليّة تلك العلةِ[٤] بعلَّة أخرى، ولزم التسلسل.

وأمّا التفصيل فمن وجهين:

الأول: أن الوجوبَ أمرٌ عدميٌّ - على ما سيأتي - والأمور العدمية لا تستدعي علّة.

الثاني: إنّا لو[٥] سلّمنا كونه أمراً وجودياً ولكن[٦] لا يمكن تعليله؛ لأن كل ما احتاج إلى العلة كان ممكناً لذاته، فلو علّلنا الوجوب لزم أن يكون الوجوب ممكناً لذاته، فينقلب الوجوب إمكاناً، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «معلولة».

(٢) ب، ج: «قلنا: هذا التقسيم».

(٣) ب: «يثبت».

(٤) ب، ج: «تلك العلية».

(٥) ب: «إذاً لو».

(٦) ب، ج: «لكن» دون واو.

ثم إن[١] سلَّمنا كون الوجوب ممكناً لذاته فلمَ قلتم: إن الممكن لا بدّ له من مؤثر؟ وتقريره سيأتي في مسألة إثبات العلم بالصانع، إن شاء الله تعالى.

ثم إن[٢] سلّمنا احتياجَ الممكن إلى المؤثر، ولكن متى؟ إذا كان الممكن حادثاً أو[٣] إذا لم يكن؟ م ع. وسيأتي تقرير ذلك.

فإذن لا يمكنكم بيان[٤] احتياج الكائنية إلى المؤثر إلا إذا بَيَّنتم حدوثَها، وأنتم بيّنتم بيان حدوثها على كونها محتاجةً إلى المؤثر فيلزم الدور.

ثم إن سلَّمنا احتياجَه إلى المؤثر على الإطلاق فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوبُ لنفس الجسمية؟

قولكم: لأنه يلزم منه حصولُ كلِّ[٥] جسم في ذلك الحيّز.

قلنا: لا نسلّم.

قولكم: إنَّ الجسميةَ أمرٌ مشتَرَك بين الأجسام، والاشتراك في العلة[٦] يوجب الاشتراك في الحكم.

قلنا: لا نسلّم أن الجسمية أمر مشترك بين الأجسام، والذي يدل على ذلك أنها لو كانت مشتركةً بين أفراد الأجسام لكانت شخصيةُ كلِّ واحد من الأجسام زائدةً على جسميته؛ لأن ما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، لكن يستحيل أن تكون

---

(١) قوله: «إن» سقط من أ.

(٢) قوله: «إن» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «أم».

(٤) «بيان» كررت مرتين في ج.

(٥) ج: «لكل».

(٦) ج: «والاشتراك والعلة».

شخصيةُ الجسم المشخص زائدةً على جسميته، وأن[1] انضمام ذلك الزائد إلى الجسمية في الخارج يتوقف على حصول الجسمية في الخارج، وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على[2] تشخصه الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه، فيلزم[3] من ذلك الدور، فتثبت أن القول بكون[4] الجسمية أمراً مشتركاً بين أشخاص الأجسام يؤدّي إلى هذا المحال فيكون محالاً[5].

لا يقال: المعقول من الجسمية إنما هي[6] شغل الأحياز ومنع الغير عن أن يكون بحيث هو، وهذا[7] القدر مشترك.

لأنا نقول: ليس الشغلُ والمنعُ نفسَ الجسمية، بل حُكمان من أحكام الجسمية، ولا يلزم من الاشتراك في الأثرِ الاشتراكُ في المؤثر[8].

ثم إن سلّمنا كونَ الجسمية مشتركةً لكن لا نسلّم أنه يلزم من الاشتراك في المؤثر[9] الاشتراكُ في الأثر، ويدلّ عليه أمور ثلاثة:

أحدها: أن الذات حالَ[10] الحدوث يجب افتقاره[11] إلى الفاعل[12]، وحالةَ

(١) ب، ج: «فإن».

(٢) من قوله: «حصول الجسمية في» إلى هنا سقط من (ب).

(٣) ب، ج: «ويلزم».

(٤) «بكون» كررت مرتين في ب.

(٥) ب: «محللًا».

(٦) ب، ج: «هو».

(٧) في ب: «هذا» دون واو.

(٨) ب: «الاشتراك والمؤثر».

(٩) ب، ج: «والمؤثر».

(١٠) ب، ج: «حالة».

(١١) ج: «يجب افتقارها»، ب: «بحيث افتقارها».

(١٢) قوله: «إلى الفاعل» سقط من ب.

البقاء يمتنع افتقاره[١] إليه، مع أن الذات واحدةٌ في الحالتين، ومعلوم أن التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالتين، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجوب الذاتي إلى الامتناع الذاتي بحسب زمانين فلأَنْ يجوز ذلك في مثلين[٢] كان أَولى، وأيضاً فَلِأَنَّ الجوهرَ الحادث مثلُ الباقي، ثم لا يلزم من تماثلهما تساويهما في صحة المقدوريّة وامتناعها، فكذا ها هنا، وكذا العرض الذي لا يبقى يصحّ أن يَحدُثَ في زمانِ عَدَمِه مثلُه، ولا يلزم من صحّة حدوث مثلِه في ذلك الزمان صحّةُ وجوده في ذلك الزمان، فكذا هاهنا.

الثاني: أن الممكنَ المعيَّنَ محتاجٌ إلى مؤثر معين أو شرط معين، وعلة تلك الحاجة هي الإمكان؛ لأنا لو رفعنا الإمكان بقي إمّا الوجوب وإمّا الامتناع، وهما مُغنيان[٣] عن المؤثر، ثم إن الإمكان مشتركٌ بين الممكنات، ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكُها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين، أو إلى ذلك الشرط المعين؛ لأن أكثر الطوائف أثبتوا مؤثراً غير الله تعالى، فإن بعضهم زعم أن العبد مُوجِد، وبعضَهم أثبت معانيَ[٤] توجب أحوالاً، وبعضهم أثبت طبيعة وعقلاً ونفساً.

ثم هبْ أنه ثبت أنه[٥] لا مؤثِّر إلا الواحد، ولكن لا نزاع في كثرة الشروط؛ إذ الجَوْهر شرط العَرَض، والحياة شرط العلم، وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء، ومعلوم أن حاجة[٦] المشروط إلى الشرط[٧] لإمكانِهِ، والشرط علّة لصحّة[٨]

(١) ب، ج: «افتقارها».
(٢) ب، ج: «المثلين».
(٣) ج: «معينان».
(٤) ب: «معان» خطأ.
(٥) قوله: «ثبت أنه» سقط من ب، ج.
(٦) ج: «الحاجة المشروط».
(٧) قوله: «إلى الشرط» سقط من أ.
(٨) قوله: «لصحة» سقط من أ.

المشروط، مع أنه لم يلزم من احتياجِ صحّةِ ذلك المشروط إلى ذلك الشرط احتياجُ كُلِّ صحةٍ إلى ذلك الشرط، فثبت أنه لا يلزم من الاشتراك في المقتضى الاشتراك في الحكم.

الثالث[١]: ثم إن سلّمنا أنَّ الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم، ولكن متى؟ إذا فقد شرط أو وجد مانع أو إذا لم يكن كذلك؟ ع م.

بيانه: وهو[٢] أنَّ الأشياء المتماثلة[٣] في تمام الماهية لا بدّ وأن تكون متمايزةً بتشخُّصاتها وتعيُّناتها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، فإذن تشخص كل شخص يكون زائداً على ماهيته، ولأنَّ المتصورَ من الجسم ـ مثلاً ـ أمرٌ يصِحُّ أن يكون محمولاً على كثيرين، والمتصور من هذا الجسم لا يصحّ أن يكون محمولاً على كثيرين، مع أنّا نعلم بالضرورة أنّ المتصور من الجسم[٤] داخل في المتصوَّرِ من هذا الجسم فعلمْنا أنّ المتصوَّرَ من هذا الجسم[٥] دخل فيه مفهوم زائد على المتصوَّرِ من الجسم، وإذا ثبت ذلك ظهر أنَّ تعيّنَ كلِّ شخص زائدٌ على حقيقته، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون شخصيةُ الشخص المعيَّنِ من الأجسام المتماثلة تكون[٦] شرطاً لاقتضاء الجسمية للحصول في ذلك الحيّز، أو يكونَ شخصيةُ الجسم الآخر مانعةً من ذلك الاقتضاء، وإذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسمية وكونِها موجبةً للحصول في الحيّز المعين اشتراكُ كل الأجسام في ذلك.

وبهذا التقرير تبيّن أنّ المقدّمة المشهورة من أن المتماثلات يجب استواؤها في جميع اللوازم مقدّمةٌ ضعيفة.

---

(١) قوله: «الثالث» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «هو» دون واو.

(٣) ب، ج: «المماثلة».

(٤) من قوله: «لا يصحّ أن يكون» إلى هنا سقط من أ.

(٥) قوله: «فعلمنا أن المتصور من هذا الجسم» سقط من أ.

(٦) قوله: «تكون» سقط من ب، ج.

لا يقال: التعيّن أمر عدمي، فإن معناه أنه ليس غيرَه، والقيد العدمي لا يصلح[١] أن يجعل[٢] جزءاً من المقتضى.

لأنا نقول: لا نسلّم أنه عدمي، وبتقدير تسليمه فالمقصود أيضاً حاصل؛ لأنه لا نزاع بين العقلاء أن العدم[٣] يصلح أنْ يُجعَلَ شرطاً، ألا ترى أنّ عدم الضدّ شرطٌ لصحة حلول الضد الآخر في المحل؟

ثم إنْ سلّمنا أنه لا يجوز أنْ يجب[٤] حصولُ الجسم المعينّ في الحيّز[٥] المعين لأجل جسميته[٦]، فلمَ لا يجوز أن يكون لشيء[٧] من لوازمه؟

قولكم: الكلام في لزوم ذلك اللازم كالكلام في الأول، ولزم إما[٨] التسلسل وإما[٩] الدور.

قلنا: وما الدليل على استحالة التسلسل واستحالة[١٠] الدور؟

ثم إنْ سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون لشيء من عوارض الجسم، فلمَ لا يجوز أن يكون لشيء من معروضاته؟

وما ذكرتموه من الأدلة على أنَّ الجسميةَ لا محلّ لها فالكلام عليه أنْ نقول: لمَ لا

---

(١) ب: «يصح».
(٢) ج: «لا يصلح أن لا يصلح أن يجعل»!
(٣) ب، ج: «العقلاء في أن العدم».
(٤) ج: «يجيب».
(٥) ب: «الخبر».
(٦) لا داعي لهذه الحاشية، لأنها نفس الكلمة أعلاه (جسميته).
(٧) ب: «يكون الشيء».
(٨) قوله: «إما» سقط من ب، ج.
(٩) ب، ج: «أو».
(١٠) ب، ج: «أو».

يجوز أنْ يكون حصول ذلك المحلّ في تلك الجهة يكون[١] تبعاً لحصول الجسمية فيها؟ وهذا لا ينافي كونَ الجسمية صفةً له، ألا ترى أنَّ ذاتَ الله تعالى موصوفةٌ بالصفات أو الأحكام أو الأحوال أو السُّلوب أو الإضافات[٢] على اختلاف مذاهب[٣] العقلاء في ذلك مع أنَّ ذاته ـ تعالى ـ غيرُ حاصلة في الحيّز أصلاً[٤]؟ فعلمنا أنَّ كون الشيء صفةً لغيره مغايرٌ لحلوله في جهة المحل تبعاً لحلوله فيه، وإذا ثبت هذا التغاير فلِمَ لا يجوز أن يقال: الجسمية وإن كانت حالّةً في المحلّ إلا أنّ حصول محلها في الحيز يكون تبعاً لحصولها فيه؟

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يدل على نفي محلّ للجسمية[٥]، لكنه معارض بما ذكرنا في[٦] أن للجسم[٧] هَيولى.

ثم إنْ سلّمنا أنه لا يجوز أنْ يكون لشيء من معروضات الجسمية فلم لا يجوز أن يكون لشيء مباينٍ عن الجسمية بحيث لا يكون جسماً ولا جسمانياً؟

قولكم: لأن نسبتَه[٨] إلى جميع الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يجب لأجله[٩] حصول بعض الأجسام في ذلك الحيّز أولى من سائر الأجسام.

---

(١) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «والإضافات».

(٣) ب: «مذهب».

(٤) قوله: «أصلًا» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «الجسمية».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب: «الجسم».

(٨) ج: «نسبة»!

(٩) ب، ج: «لأجل».

قلنا: هذا باطل بأمرين:

ـ **أحدهما**: أنّ الباريَ تعالى خَصَّص خلق العالم بوقتٍ معين مع كونه مساوياً لسائر الأوقات، فإذا جاز ذلك فلم لا يجوزُ هاهنا؟

ـ **الثاني**: أنَّ صحّةَ حدوثِ العالم وصحةَ مُحدِثيَّةِ الباري تعالى حدثتا في وقت معين مع كونه مساوياً للأوقات المقدّرة التي قبله وبعده؛ إذ لو لم يكن لهاتين الصحّتين بدايةٌ لم يصح قطعكم بوجوب حدوث العالم، فإذا جاز ذلك فهكذا[١] هاهنا[٢].

ثم إن سلَّمنا أنَّ كلَّ جسم فإنه يصحّ خروجه عن حيّزه، فلمَ قلتم: بأنه[٣] بتقدير الخروج عن الحيز لا بد وأن يُعدَم تلك الكائنية؟ ولمَ لا يجوز أن يقال: بأنها[٤] تصير كامنـةً[٥] بعد ظهورها، أو تنـتقل إلى محل آخر، أو لا إلى[٦] محل؟ ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم.

ثم إن سلَّمنا أنَّ كلَّ كائنيةٍ فإنه يصح عليها العدمُ فلمَ قلتم: إنَّ ما صحّ عليه العدم يجب أنْ يكون حادثاً؟

قولكم: لأنَّ القديم إمّا أنْ يكون واجباً لذاته أو لا يكون.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون واجباً لذاته[٧]؟

قولكم: لأنَّ ما يجب لذاته يمتنع عدمه.

قلنا: هذا منقوض بامتناع وجود العالم في الأزل وإمكانِه فيما لا يزال، مع

---

(١) ب، ج: «فكذا».

(٢) في ب: «هنا».

(٣) ب، ج: «أنه».

(٤) ب، ج: «إنها».

(٥) ب: «كائنة».

(٦) ب، ج: «إلى لا».

(٧) من قوله: «أو لا يكون» إلى هنا سقط من ب.

أن ذلك الامتناع قد زال والإمكان قد تجدّد[١]، فإذا عُقِل زوالُ امتناع الممتنع لذاته فلْيعقلْ زوال وجوب الواجب لذاته.

ثم إنْ سلَّمنا أنه[٢] لا يجوز أن يكون واجباً لذاته فلمَ قلتم: إنه لا بدّ وأنْ يكون واجباً لغيره؟ إذ من المحتمل أنْ يكون مع كونه قابلاً للعدم يكونُ الوجودُ به أَولى، فلأجل قبوله للعدم[٣] لا يكون واجباً، ولأجل تلك الأولوية يستغني عن السبب، كما أنَّ الصوت والحركة العدمُ بهما أولى، ولذلك لا يوجدان إلا عند تعلّق القارن بهما، مع أنه[٤] يصحّ الوجود عليهما.

ثم إنْ سلَّمنا أنَّ قبوله للوجود والعدم على السواء فلمَ قلتم: إنه لا بدّ له من سبب؟ فإنَّ جهةَ الحاجةِ هي الحدوثُ بدليل أمرين:

أحدهما: استغناء البِناء عن البَنَّاء حالَ استمراره، وكذا[٥] الحجرُ المرمي إلى الفوق[٦] بالقَسْر، فإن حركته تبقى بعد مفارقة الرامي.

والثاني: أنَّ الشيءَ لو احتاج إلى المؤثر حالَ بقائه لكان ذلك المؤثرُ إمّا أنْ يكونَ له أثرٌ أو لا يكون[٧] [٨] فإن لم يكن له أثرٌ كان ذلك الشيءُ في ذلك الوجود غنيّاً عن ذلك المؤثر، وإن كان له أثرٌ فأثرُهُ[٩] إمّا أن يكون هو الوجودُ الأولُ أو وجود

---

(١) ب: «تجد» سقطت الدال الثانية.

(٢) ج: «أن».

(٣) ب، ج: «العدم».

(٤) ب، ج: «أنهما».

(٥) ب، ج: «وكذلك».

(٦) ب، ج: «فوق».

(٧) قوله: «أو لا يكون» سقط من ب.

(٨) ج: «أن يكون له أثر أو لا يكون له أثر»، وقوله: «أو لا يكون له أثر» سقط من ب.

(٩) في أ: «فأثر».

آخر، والأول باطل؛ لأنّ الوجودَ الأولَ لـمّا حصل مرةً استحال[١] تحصيله بعينه مرة أخرى، والثاني أيضاً باطل لوجهين[٢]؛ أمّا أولًا: فلاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً مرتين، وأمّا ثانياً: فلأنه بتقدير التسليم يكون المحتاج هو الوجود المتجدد[٣] لا الوجود الأول، فلا يكون للباقي حاجةٌ إلى المؤثر، فثبت أنَّ جهة الحاجة إلى المؤثر هو[٤] الحدوث.

فإذن ما لم[٥] تثبتوا[٦] أنّ الذي صحّ عليه العدم يجب أن يكون حادثاً لا يمكنكم أنْ تثبتوا[٧] حاجته[٨] إلى السبب، ولو بيّنتم ذلك لاستغنيتم عن هذه الحُجّة.

ثم ها هنا وجوه كثيرةٌ تدلّ على أنّ الإمكانَ لا يجوز أنْ يكون علةً للحاجة[٩] وسيأتي[١٠] ذكرها في مسألة[١١] إثبات الصانع.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من سبب فلم لا يجوز أن يكون مُوجِباً؟

قولكم: يلزم من امتناع عدم ذلك الموجِب امتناع عدمه.

قلنا: إذا جاز أنْ يتخلّف الأثرُ عن القادر مع حصول جميع جهات مؤثريته فلمَ لا يجوز أيضاً أن يتخلّفَ عن الموجب؟

(١) كذا في ب، ج: «لمّا حصل مرة استحال»، وفي أ بدون: «مرة».

(٢) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «الوجود والمتجدد».

(٤) ب، ج: «هي».

(٥) كذا في ب، وفي أ، ج: «لمّا لم».

(٦) ب، ج: «تبينوا».

(٧) ب، ج: «تبينوا».

(٨) ج: «حاجة».

(٩) ب: «علة الحاجة».

(١٠) ب، ج: «سيأتي» دون واو.

(١١) ب، ج: «باب».

ثم إن سلّمنا أنه لا يمكن أن يكون موجباً فلمَ لا يجوز أن يكون مختاراً؟

قولكم: كل ما كان فعلاً لفاعل مختار فلا بدّ وأن يكون حادثاً.

قلنا أولاً: نمنع ما ذكرتموه ونطالبكم بالدلالة عليه. وثانياً: نقيم الدلالة على إبطاله من وجوه أربعة:

الأول: وهو أنَّ العدَم[١] السابقَ لنا في وجود الفعل وفاعلية الفاعل، وما كان منافياً للشيء لا يكون شرطاً له، فالعدمُ[٢] السابق لا يكون شرطاً لكون الفعل فعلًا، ولا يكون الفاعل فاعلاً، فإذن الفعلية والفاعلية قد يتحققان عند عدم العدم السابق، فإذن لا يجب أن يكون فعل المختار حادثاً.

الثاني: أن المحدَثَ له وجودٌ حاصل وعدمٌ سابقٌ له[٣]، وهو لذاته[٤] مسبوق بالعدم، والمحتاج إلى الفاعل ليس هو العدمُ السابق؛ لأنه نفي محض فلا حاجة به إلى المؤثر، وليس هو مسبوقيةَ الوجود بالعدم؛ لأنها كيفية واجبة الحصول لذلك الوجود عند حصوله، والواجب غني عن المؤثر، فبقي أن المحتاجَ هو الوجود الحاصل ثم[٥] جهة الحاجة، إمّا كونه وجوداً وهو[٦] محال، وإلا لزم احتياج فاعله إلى فاعل آخر، بل إلى نفسه لكونه موجوداً، وإمّا كونُه وجوداً ممكناً فحينئذ ثبت أنَّ جهةَ الحاجة ليست هي الحدوث، بل الإمكان، فإذن المحتاج في وجوده إلى القادر لا يجب أنْ يكون محدثاً.

---

(١) ب، ج: «القدم».

(٢) ب، ج: «فالقدم».

(٣) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «وهو لذاته»، وفي أ: «وأنه».

(٥) ب، ج: «من».

(٦) ب: «فهو».

الثالث: أنَّ الممكنَ حالَ بقائه ممكنُ الوجود وإلا لانقلب إمّا واجباً أو ممتنعاً، وكلاهما محال[١] لاستحالة انقلاب[٢] لوازم الحقائق، وإذا[٣] بقي ممكناً والإمكانُ علةُ الحاجة فوجب أن يبقى محتاجاً إلى المؤثر، فإذن الباقي محتاج إلى المؤثر[٤]، فإذن ليس من شرط الحاجة إلى المؤثر الحدوث.

لا يقال: الشيء حالَ بقائه يصير أَولى بالوجود، وتلك الأولوية تغني عن المؤثر.

لأنا نقول: تلك الأولوية إن كانت حاصلةً له لذاته كانت[٥] حاصلةً حالةَ[٦] الحدوث، فيجبُ الاستغناء عن المؤثر حالَ الحدوث، وإن كان حصولُها لأمرٍ[٧] آخر كان الباقي محتاجاً في بقائه إلى تلك الأولوية وإلى علة تلك الأولوية[٨] بواسطة حاجته إلى الأولوية، وذلك قولٌ بحاجة الباقي إلى المؤثِّر.

الرابع: وهو أنَّ الحدوثَ عبارةٌ عن مسبوقيةِ الشيء بالعدم، وهي كيفيةٌ زائدةٌ على وجود الحادث، فهو متأخر عن وجودِ الحادثِ، المتأخرِ عن تأثيرِ القادر فيه، المتأخرِ عن احتياج الحادث إلى القادر، المتأخر عن علة ذلك الاحتياج، فلو كانت علة الاحتياج هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب[٩] وهو محال، وإذا لم يكن للحدوث دخل في الإحواج لم يلزم أن يكون المحتاج حادثاً.

---

(١) ب، ج: «محالان».

(٢) ج: «القلاب»!

(٣) ج: «فإذا».

(٤) قوله: «الباقي محتاج إلى المؤثر» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «لكانت».

(٦) ب، ج: «حاصلة له حالة».

(٧) ب، ج: «بواسطة أمر».

(٨) قوله: «وإلى علة تلك الأولوية» سقط من ب، ج.

(٩) قوله: «بمراتب» سقط من ب.

واعلم أنّا قبل هذا السؤال أوردنا سؤالاً ذكرنا فيه أن علّةَ الحاجة هي الحدوثُ لا الإمكان، وذلك إنما[١] ذكرناه على ما يليق بالسائل من المطالبة بكل جانب من جوانب الاحتمال، ولكن ذلك ليس مذهباً للقوم، وإنما مذهبهم هذا الذي قرّرناه في هذا المقام، وسترى من هذا النوع كثيراً في هذا الكتاب، وإنما نبّهناك عليه كيلا تَعُدَّه من الغفلة.

ثم إن سلَّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدلُّ على امتناع العدم على القديم، ولكن معنا ما يدلُّ على جواز ذلك، وهو أمور خمسة:

الأول: أنَّ حدوثَ العالم في الأزل ومُحْدِثيّةِ الباري له لو كانا ممتنعين فتلك الاستحالةُ إن كانت لعينها مع أنها قد زالت فلمَ لا يجوز زوالُ الواجب لذاته؟ وإن كانت لسبب فيعودُ ما ذكرتموه من التقسيم مع أنها قد زالت.

الثاني: إمكانُ العالم فيما لا يزال إمّا أن يكون لذاته أو لا لذاته، فإن كان لذاته فإن كان ثابتاً في الأزل فذلك ينافي قطعَكم بوجوب حدوث العالم، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل مع أنه قد تجدّد فإذا جاز أن تحدث الأمورُ اللازمةُ بحقائق الأشياء جاز أيضاً أن يزولَ بعد ثبوتها؛ إذ لا فرق في العقل بين الطرفين، وإن كان لسبب كان ذلك الإمكانُ ممكناً في نفسه فيفضي إلى ثبوت إمكاناتٍ غيرِ متناهية، وذلك محال، ثم إنها بأسرها تستدعي سبباً، وكل ما كان كذلك فهو لذاته ممكن، فإذن إنْ لم[٢] يكن ها هنا إمكانٌ غنيٌّ عن الجعل امتنعَ جعل تلك الإمكانات، وإن كان هناك[٣] إمكانٌ غنيٌّ عن الجعل فهو حاصل لذاته، ويعود الكلام الأول.

الثالث: صحةُ مؤثِريَّةِ الباري تعالى في العالم إن كانت لذاتِه فيلزم دوامُها لدوام ذاته، أو لأمر آخر، ويعود التقسيم، ولا ينقطع إلا عند الانتهاء إلى واجب

---

(١) ب، ج: «أنّا».

(٢) قوله: «لم» سقط من (أ).

(٣) ب، ج: «هاهنا».

الوجود، ومع ذلك فلم يجب دوامُ صحةِ تلك المؤثرية، فانتقض ما ذكرتموه.

الرابع: أن الحادث لذاته يصح أن يكون مقدوراً، ثم إنه حالَ البقاء يمتنع أن يصير مقدوراً، فقد تَبَدَّلَ[١] صحةُ المقدورية بامتناعها، فقد تَبَـدَّل الواجبُ الذاتي، وأيضاً فلأنه كان من الأزل إلى الآن مقدوراً للباري تعالى، فإذا أوجده فقد زالت تلك الصحة، فقد عدم القديم.

الخامس: أنّا سنبين ـ إن شاء الله تعالى ـ أنَّ تعلُّقَ علمِ الباري بأن[٢] العالم سيحدث يزول عند حدوثه، فذلك التعلُّق إن كان حادثاً فيكون[٣] قبل ذلك التعلّقِ تعلقٌ آخر لا إلى أول، فيكون هناك حوادثُ لا أول لها، والقول بتجويزه اعتراف بفساد المقدّمةِ الثانية من أصل دليلِكم على حدوث الأجسام، وإن كان قديماً فقد زال[٤] القديم، والقول به اعتراف بفساد المقدمة الأولى من أصل دليلكم.

لا يقال[٥] بأن اقتضاء ذاته تعالى لتلك العالِمية مشروطٌ بشرط[٦] عدم العالم، فعند وجود العالم زال الشرط، فلا جرم يزول ذلك التعلق[٧].

لأنا نقول: إذا عقلتم زوال القديم لزوال شرط وجوده فاعقلوا مثله في سائر القدماء.

ثم إن سلَّمنا أنَّ الجسمَ لا يخلو عن الحوادث ولكن لمَ قلتم: إنّ لتلك الحوادثِ بداية؟

قولكم في الوجه الأول: مجموعُ العدمات السابقة على الحوادث لـمّا كان حاصلاً في الأزل وجب أن لا يحصلَ في الأزل وجودُ شيءٍ منها.

---

(١) ب، ج: «تبدلت».
(٢) ب، ج: «الباري تعالى بأن».
(٣) ب، ج: «فقد يكون».
(٤) ج: «زالت».
(٥) ب، ج: «ولا يقال».
(٦) قوله: «بشرط» سقط من أ.
(٧) ب: «المتعلق».

قلنا: هذا معارض لصحة حدوثِها في الأوقات المقدّرة، فإنّ صحةَ حدوثِ الحادث المعيَّنِ في الوقت المعين تقديراً كان ذلك الوقتُ أو تحقيقاً لا يحصل إلا عند حصول ذلك الوقت التقديري أو التحقيقي، ثم إن ذلك الوقتَ مسبوقٌ بأوقاتٍ لا بداية لها، فإن صحة حدوث الحوادث في ذلك الوقت مسبوقٌ بعدمٍ لا بدايةَ له، وهكذا الكلام في كلِّ صحةٍ تُفرضَ مختصّةً بوقت معين، فإذن لا حادثَ إلا وصحةُ حدوثِه في الوقت المعين[١] مسبوقةٌ بعدمٍ لا بداية له[٢]، فيلزم على سياق قولكم أن يكونَ لصحّة كلّ الحوادث بداية، وإنه محال لَمّا سبق من أنه يجرُّ إلى السفسطة وإلى[٣] نفي الصانع، وهذا هو الكلام على ما ذكرتموه في الوجه الثاني.

وأيضاً فإن هذا الإشكال إنما وقع من لفظة «الأزل»، فإن الإنسان يتخيّل منه أنه وقت معيّن قد اجتمع فيه عدم جميع الحوادث، فحينئذ يجب عليه الاعتراف بخلوّ ذلك الوقت عن وجود الحوادث، وليس الأمر كذلك؛ لأن الأزل ليس عبارة إلا[٤] عن نفي الأولية. فقولكم: «كل واحد من العَدَمات السابقة على وجود الحوادث حاصل في الأزل» لا معنى له إلا أن كل واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له، ثم قولكم بعد هذا: «فيجب أن لا يوجد شيء من الحوادث في الأزل» معناه أنه لا بدّ من الانتهاء إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره، ويرجع[٥] حاصلُ كلامِكم في ذلك الدليل إلى أنه لـمّا كان كل واحد من الحوادث مسبوقاً بعدمٍ لا أول له وجب انتهاء تلك الحوادث إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره، ومعلوم أن ذلك دعوى نفس المسألة.

---

(١) من قوله: «وهكذا الكلام في كل صحة» إلى هنا موجود في أ، إلا أن عليه شطب ولذلك وجه كما لا يخفى.

(٢) قوله: «له» سقط من أ.

(٣) في ب: «إلى» دون واو.

(٤) ب، ج: «إلا عبارة».

(٥) ب، ج: «فيرجع».

ومما يؤكد هذه المطالبة أنه لا نزاع في أن الله تعالى قديم، ولا يعقل من كونه قديماً إلا أنه متقدّم على العالم[١] بأزمنة محققة لا بداية لها، على ما يقوله الفلاسفة، أو بأزمنة مقدّرة لا بداية لها، على ما يقوله المتكلمون.

ثم إن الذي تمسّكتم به في إبطال أزمنةٍ محققةٍ لا بدايةَ لها قائمٌ بعينه في الأزمنة المقدّرة؛ لأنّ كلَّ واحد من تلك الأزمنة المقدرة مسبوقٌ بعدمٍ لا أول له، فمجموع العَدَمات السابقة على تلك الأزمنة المقدرة حاصلٌ[٢] في الأزل، فوجب أن لا يحصلَ في الأزل تلك الأوقاتُ المقدرة، فوجب أن يكون لتلك الأوقات المقدّرة بداية، وذلك يقتضي نفيَ قدمِ الله تعالى، فإنه[٣] باطل، فعلمْنا أنّ ما ذكرتموه مغالطةٌ وقعت بسبب الاشتباه الحاصل في لفظة «الأزل».

وأمّا[٤] قولكم في الوجه الثالث: الحوادث بأسْرها فعل فاعل مختار، وكل ما كان كذلك فهو مسبوق بالعدم.

قلنا: لا نسلّم أن مجموعَها فعلُ فاعلٍ مختار.

بيانه: وهو أنَّ كل الحوادث إمّا أن تكون عبارةً عن كل واحدٍ واحدٍ[٥] منها، أو لا يكون عبارةً عن ذلك، والأول باطل لوجهين[٦]:

أمّا أولاً: فلأنا نعلم بالضرورة أن العشرةَ ليست عبارةً عن كل واحد من آحادها.

وأمّا ثانياً: فلأنكم بعد أنْ دللتم على أنَّ كلَّ واحد من الأكوان القائمة بالجسم حادثٌ شرعتم في الدلالة على أنَّ مجموعَها حادث، ولو لم يكن المجموعُ مغايراً لكل

(١) ب، ج: «على حوادث العالم».

(٢) ب، ج: «حاصلة».

(٣) ب، ج: «وذلك».

(٤) ب، ج: «أمّا» دون واو.

(٥) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

واحد من الآحاد وإلا لكان شروعُكم في بيان أنّ لكل الحوادث بدايةً بعد فراغكم من بيان أنَّ كلَّ واحد منها حادثٌ عبثاً، وأمّا الثاني: وهو أنْ يقال: مجموعُ الحوادث مغاير لكل واحدٍ واحدٍ منها.

فنقول: ذلك المجموع واجبُ الحصول عند حصول كل الآحاد، والعلم بذلك ضروري، وإذا كان كذلك لم يكن مجموعُ الحوادث من حيث إنه مجموعٌ واقعاً بالفاعل، بل الواقع بالفاعل هو كل واحد من آحادها، فحينئذ يرجع[1] حاصل الاستدلال إلى أن الفاعل ـ تعالى ـ لمّا كان سابقاً على كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث وجب أن يكون سابقاً على مجموعها، وذلك هو عين محل النزاع.

ثم إن سلّمنا أن كل الحوادث من حيث كونُه فعلاً لفاعل[2] فلمَ قلتم: إنه فعل فاعل مختار؟ وتقريره على ما سيأتي في مسألة إثبات العلم بالصانع المختار[3].

ثم إن سلّمنا أنه فعل فاعلٍ مختارٍ فلمَ قلتم: إنّ الفاعلَ المختارَ يجب أن يكونَ سابقاً على فعله؟ بل ندّعي أنه يستحيل أن يكون سابقاً على فعله[4]؛ لأن الفاعل المختار إمّا أن يكون قد حصل عنده جميع ما لأجله صَدَرَ[5] وجودُ ذلك الفعل عنه أو لم يحصل عنده كلُّ تلك الأمور؛ فإن كان الأول: وجب صدور الفعل عنه؛ لأنَّ المؤثِّر إذا استجمع جميعَ جهات المؤثرية فإن لم يوجد الأثر كان صدور ذلك الأثر عنه عند استجماعه لكل تلك الأمور من الممكنات، وكل ممكن فلا بدّ له من مؤثر؛ فحينئذ لا يكون المؤثر مستجمعاً لجميع الأمور التي لأجلها يكون مؤثراً وقد فرضناه كذلك، هذا خُلف.

---

(١) ب، ج: «رجع».

(٢) ج: «كونه كلا فعل لفاعل».

(٣) ب، ج: «بالمختار».

(٤) قوله: «بل ندعي أنه يستحيل أن يكون سابقاً على فعله» موجود في أ، إلا أن عليه شطب.

(٥) ب، ج: «يصدر».

وأما الثاني: وهو أن لا[١] يكونَ المؤثرُ مستجمعاً لجميع جهات المؤثّرية، فذلك المؤثر يمتنع صدور الأثر عنه؛ إذ لو صحّ صدور الأثر عنه ـ والحالة هذه ـ لـمّا كان صدورُ ذلك الأثر عنه موقوفاً على حصول أمر آخر، فحينئذ لا يكون شيء من شرائط المؤثريةِ فائتاً مع أنّا قد فرضناه فائتاً، هذا خلف، فثبت بهذا أنّ الفاعلَ المختارَ متى تمّت جهاتُ فاعليته وجب حصول الفعل معه، فبطل قولكم: الفاعل يجب تقدّمه على فعله.

وأما قولكم في الوجه الرابع: الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان.

قلنا: هذا ممنوعٌ[٢].

بيانه: أنّا إذا قلنا: إنّ شيئاً موصوفٌ[٣] بشيء آخر، كان معناه: إنّ تلكَ الصفةَ ثابتةٌ لذلك الموصوف؛ لأنّ وصفَ الشيء بالشيء إن لم يقتضِ[٤] ثبوتَ الوصف للموصوف وجب أن يقتضيَ نفيَ حصولِ الوصفِ للموصوف لامتناع الخروج عن النقيضين، وهو ظاهر الفساد، وإذا ثبت ذلك فنقول: ثبوت الوصف للموصوف فرعٌ على ثبوت الموصوف في نفسه، فإنّ الشيء ما لم يثبت في نفسه لا يثبت له غيره، نعم[٥] قد يثبت في نفسه ولا يثبت له غيره أمّا يستحيل أن يثبت له غيره إلا بعد أن يثبت في نفسه.

فإذا ظهر ذلك فنقول: لو قلنا: الحوادث الماضية إنه يتطرّق إليها الزيادةُ والنقصان: فقد ادّعينا ثبوتَ الزيادةِ أو النقصانِ[٦] لها، ثم إنَّ الموصوفَ بهذه[٧] الوصف إمّا أن يكون هو الموجودُ في الخارج أو الموجود في الذهن، فإن كان الأول:

---

(١) ب، ج: «ألا».
(٢) كذا في ب، ج: «ممنوع»، وفي أ: «الممنوع».
(٣) ب، ج: «موصوفاً».
(٤) ج: «لم يقتضي» خطأ.
(٥) ب، ج: «بل».
(٦) ب، ج: «والنقصان».
(٧) ب، ج: «بهذا».

فإمّا أن يكونَ هو كل[١] واحد من الحوادث الماضية أو مجموعُها، وإن[٢] كان الأول: لزم أن يكون لكل واحد منها بداية، وذلك لا نزاع[٣] فيه، وإن كان الثاني: فهو باطل؛ لأنّ مجموع تلك الحوادث ما كان له وجودٌ البتّة في وقت من الأوقات، وما لا وجود له لا يمكن أن يكون موصوفاً بوصف وجودي في الخارج.

ولا يقال: ألستم تصفون ذلك المجموعَ بأنه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان؟ فنفيكم الوصفَ عنه دون غيره وصفٌ له، فيكون كلامكم متناقضاً.

وأيضاً فاليوم ما دام يكون حاضراً لا يتصف بكونه أمسِ، بل إنما يتصف بهذا الوصف بعد مُضيّه.

لأنا نقول: نفيُ الوصفِ لو كان وصفاً لزمَ أن يكونَ نفيُ الشيء عينَ ثبوته، فيكون كل واحد من النقيضين هو الآخر، وذلك محال. وأما صيرورةُ اليوم الماضي أمسِ فذلك وصف اعتباري لا خارجي.

وأمّا إن كانَ المحكومُ عليه هو الصورةَ الذهنية فنقول: الذهن لا يقوى على استحضار الذوات الغيرِ المتناهيةِ على التفصيل، بل الذهن إنما يقوى على استحضار معنى اللانهاية، ومعنى اللانهاية ـ من حيث هو هذا المعنى ـ أمرٌ واحدٌ ليس فيه كثرة، وفرق بين معنى اللانهايةِ وبين الأعداد التي توصف بذلك، وكيف يلزم من اقتدار الذهن على استحضار معنى اللانهايةِ اقتدارَه على استحضار الأمور التي حمل عليها اللانهاية؟ فظاهرٌ[٤] بيّنٌ أنه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان.

---

(١) ج: «يكون موكل» تحريف.

(٢) ب، ج: «فإن».

(٣) ب، ج: «وذلك مما لا نزاع».

(٤) ب، ج: «وظاهر».

ثم إنْ سلّمنا أنه يمكن[١] وصفها بالزيادة والنقصان، ولكن[٢] لَمَ قلتم: إن ذلك يقتضي أن يكون لها بداية؟

بيانه: إنكم إنْ عنيتم باحتمال الحوادثِ الزيادةَ والنقصانَ أنّ الناقصَ ينتهي ويَفْضُل عليه من الزائد شيء: فهذا ممنوع، وإن عنيتم به أنه أبداً يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد في جانب الناقص، فهذا مُسلَّم، ولكن لم قلتم: إن ذلك يوجب التناهي؟[٣].

ثم إنْ سلَّمنا أنّ ما ذكرتموه يدلّ على أنّ المحتَمِل للزيادة والنقصان يجب أن يكون متناهياً، فهاهنا ما يدّل على أنه لا يجب أن يكون متناهياً، وذلك أمور سبعة:

الأول: أنّ الصحةَ الماضيةَ من زمان الطوفان أقلُّ مما مضى من يومنا، ثم لا يجب أن يكون للصحة بدايةٌ لـما مرَّ بيانه غيرَ مرة.

الثاني: أن[٤] الحوادث المستقبلة من زمان الطوفان بالاتفاق أكثر منها إذا أخذناها من زماننا هذا، ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر للحوادث، فهكذا[٥] هاهنا.

الثالث: أن الباريَ تعالى بالاتفاق قد[٦] تقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان لا بداية لذلك الزمان، ثم إن ذلك الزمانَ المقدَّرَ محتَمِلٌ للزيادة والنقصان، ومع ذلك فلا[٧] يجب أن يكون لذلك المقدَّرُ بداية، وإلا لزم حدوث الباري.

---

(١) ب، ج: «أنه لا يمكن».

(٢) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٣) ج: «التنهاهي» تصحيف.

(٤) قوله: «أن» سقط من أ.

(٥) ب، ج: «فكذا».

(٦) كذا في ب، ج: «أن الباري تعالى بالاتفاق قد»، وسقطت كلمة «بالاتفاق» من أ.

(٧) ب، ج: «لا».

الرابع: وهو أن تضعيفَ الألف مراراً لا نهاية لها أقلُّ من تضعيف عشرة ألف[١] مراراً لا نهاية لها، فهكذا[٢] هاهنا.

الخامس: معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته، ولا[٣] نهاية لهما جميعاً.

السادس: الله تعالى إذا علم شيئاً فلا بدّ وأن يعلم علمَه بذلك الشيء، وأن يعلم علمَه بعلمِه بذلك الشيء، فيكون هناك علومٌ غيرَ متناهيةٍ مترتبة[٤] مع أنها قابلةٌ للزيادة والنقصان.

وقول من يقول[٥] العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بالشيء سيأتي بطلانه.

السابع: مشايخ المعتزلة أثبتوا ذواتٍ معدومة[٦] لا نهايةَ لها مع احتمالها الزيادةَ والنقصان، وجمعٌ من الصِّفاتيّة أثبتوا لله تعالى علوماً غيرَ متناهيةٍ مع احتمالها للزيادة والنقصان، وبعض المعتزلة أثبتوا لله تعالى[٧] عالميات وقادريّات لا نهاية لها[٨].

ثم إن سلَّمنا أنّ الحوادثَ الماضيةَ لها بدايةٌ فلمَ قلتم: إنّ الأجسام إذا لم تنفكَّ عنها وجب أن يكون لها بداية؟ فإنه لو وجب في المتلازمين[٩] تساويهما في جملة الأحكام لزم كونُ الجوهرِ عَرَضاً والعرضِ جوهراً لامتناع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، وذلك محال.

---

(١) ب، ج: «آلاف».
(٢) ب، ج: «فيكون كذا».
(٣) ج: «مقدور أو لا»!
(٤) ج: «مرتبة».
(٥) ب، ج: «والقول بأن».
(٦) ب، ج: «متعددة».
(٧) قوله: «لله تعالى» لم يرد في ب، ج.
(٨) ج: «لهما».
(٩) ب، ج: «التلازمين».

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على حدوث الأجسام فها هنا شبهٌ توهم نقيض ذلك، وهي عشرون شبهة:

الشبهة الأولى[١]: العالم لو كان محدَثاً لكان له محدِث، فما لأجله يكون ذلك المحدِثُ محدثاً إمّا أن يكون حاصلاً بتمامه في الأزل أو لا يكون، فإن لم يكن: لم يحصل إلا لمؤثر، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيتسلسل، وهو محال، وإن كان حاصلاً فمن المعلوم بالضرورة أنّ المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها يتمّ مؤثريّته فإنه يستحيل تخلُّف الأثر عنه، فإذن يستحيل تخلف العالم عن الباري تعالى فإذن العالم قديم[٢].

لا يقال[٣]: المؤثر في العالم فاعل مختار فيجوز أن يتخلّف الأثر[٤] عنه.

لأنا نقول: هذا المختار إمّا أن لا يمكن[٥] إيجادُ العالم في وقت آخر أو يمكنه ذلك[٦]، فإن لم يمكنه ذلك فهو إمّا أن يكون لأجل خاصية في ذلك الوقت، أو لا لخاصية فيه، والأول باطل؛ لأن الأوقاتَ كلَّها متساويةٌ في أنفسها، والعلم بذلك ضروري، فيستحيل أن يختصّ الواحد منها بحكم واجب.

وأيضاً فلأنَّ صحةَ حدوث العالم في نفسه وصحةَ مُحدِثيّةِ الباري تعالى له إن كانتا مختصّتين بذلك الوقت لزم أن يقال: إنهما كانتا قبل ذلك الوقت ممتنعتين لذاتهما، فحينئذ يكون الممتنع لذاته قد انقلب ممكناً لذاته، وذلك يفضي إلى السفسطة ونفي الصانع على ما مرّ بيانه، وإن لم يكونا مختصتين بذلك الوقت فحينئذ يكون المؤثّر متمكناً من التأثير في غير ذلك الوقت.

---

(١) ج: «تشبهه» وكتب مقابله في الحاشية: «لعله: الشبهة الأولى».

(٢) قوله: «فإذن العالم قديم» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ولا يقال».

(٤) ب، ج: «أثره».

(٥) ب، ج: «أنه لا يمكنه».

(٦) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

وأيضاً فذلك الوقت إن امتاز عن سائر الأوقات في اختصاصه بهذه الصحة وجب أن يكون ذلك الوقت أمراً وجودياً؛ لأن العدمَ الصِرْف لا امتياز فيه أصلاً، فيكون الزمانُ موجوداً قبل حدوث العالم، وذلك يقتضي قِدَمَ الزمان.

وأيضاً فتلك الصحةُ لمّا لم تكن حاصلةً قبل ذلك الوقت ثم حصلت في ذلك الوقت فإن لم يكن لها مؤَثِّرٌ أصلاً فقد حدث الشيء لا عن المؤثر، وهو محال، وإن كان لها مؤَثِّر نقلنا الكلام إلى صحّة تأثير ذلك المؤَثِّر في تلك الصحة، وأنها مختصة بذلك الوقت أو غير مختصة، ويعود الكلام الأول بعينه.

وأمّا إن لم يكن لخاصيةٍ في ذلك الوقت كانت تلك المؤثريةُ الواجبةُ غيرَ موقوفة على اعتبار حال شيء من الأوقات، ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية.

وأمّا إن كان الفاعل المختار يمكنه أن لا يوجد العالم في الوقت الذي أوجده فيه فيكون إيجاده للعالم[١] في الوقت الذي أوجده فيه ممكناً، فيحتاج إلى المؤثر[٢]، ويعود الإشكال.

لا يقال: الكلام على ذلك من وجهين: **أحدهما**: الجواب، **والثاني**: المعارضة؛ أما الجواب فهو مِن وجهين[٣]:

أحدهما: أنَّ القادر لا يتوقف ترجيحه لأحد المِثْلين على الآخر إلى[٤] مرجّح.

وبيانه من وجهين:

ـ **أحدهما**: وهو أن الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فإنه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجّح، وكذا الجائع

(١) ب، ج: «العالم».

(٢) ب، ج: «المؤثر».

(٣) كذا في ب، ج: «فهو من وجهين»، وفي أ: «فوجهان».

(٤) ب، ج: «على».

إذا خيّر بين أكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار أحدَهما على الآخر لا لمرجِّح أصلاً، وكذا الجائع إذا وضع عنده رغيف فإنه يبتدئ بأكل جانب مُعيّنٍ دون سائر الجوانب لا لمرجّح، فثبت أن القادر لا يتوقف تخصيصه لمقدوره بوقت دون وقت على مخصص معيّن.

ـ **الثاني**: وهو أنّ القادرَ إنما يفعل[1] أحدَ مقدورَيْه[2] دون الثاني؛ لأنّ الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره، ولا يمكن أن يقال: الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيءَ على غيره؟ لأنها لو رجّحت غيرَه عليه كان ذلك السؤالُ عائداً[3]، وعلى هذا التقدير يلزم أن يكونَ كونُ الإرادة مرجِّحةً معلَّلَةً بعلّة أخرى، وذلك محال؛ لأنَّ كون الإرادة مرجحةً صفةٌ نفسية لها كما أنّ كون العلم بحيث يعلم به المعلومُ أمرٌ ذاتي له، ولمّا استحال تعليلُ الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجّحة.

الجواب الثاني: إن سلّمنا أنَّ كون الإرادة مرجحةً لمرادٍ معيّنٍ على غيره يستدعي مرجّحاً، ولكنّا نقول: ذلك المرجّح يحتمل ها هنا وجوهاً ثلاثة:

الأول: جواب بعض الأشعرية، وهو أنَّ علم الله تعالى متعلّق بجميع الأشياء، وإذا كان كذلك كان الله تعالى عالـماً بأنَّ أي الأشياء يوجد[4] وأيها لا يوجد[5]، ووقوع ما علم الله أنه لا يقع[6] محال، وعدم وقوع ما علم الله تعالى أنه يقع محال أيضاً، والإرادة لا تتعلّق بالمحال، فلا جَرَمَ تعلّقت الإرادة بوقوع ما تعلّق العلم بوقوعه وبعدم إيقاع ما تعلّق العلم بعدم وقوعه.

---

(١) ب: «يقول».

(٢) ج: «مقدوره»!

(٣) ب: «عامداً».

(٤) ب، ج: «يقع».

(٥) ب، ج: «يقع».

(٦) كذا في ب، ج: «علم الله تعالى أنه لا يقع»، وسقطت: «لا» من أ.

الثاني: جواب المعتزلة، وهو أنَّ الله تعالى إنما رجّح إيجادَ العالَم على ترك إيجاده؛ لأنَّ الإيجادَ إحسان، والإحسان أفضل من تركه.

وأمّا تخصيصه إيجاد العالم بالوقت المعين[١] فمن المحتمل أن يكون إيجاده العالم في ذلك الوقت متضمناً نوعَ مصلحةٍ عائدةٍ إلى المكلّفين لو[٢] أوجده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، وبهذا التقدير يكون إيجاد العالم في ذلك الوقت أولى من إيجاده في غير ذلك الوقت، وكما دلّ الدليل على حدوث العالم، ودلّ الدليل على أنّ اختصاصَ حدوثِه[٣] بالوقت المعينّ دون ما عداه لا يمكن إلا لاختصاص ذلك الوقت بمرجح[٤] ومخصصٍ لا يوجد في غيره، فوجب علينا القطعُ بذلك[٥] وإن كنا لا نطّلع على تفصيل تلك المصلحة.

الثالث: جواب قوم آخرين من المعتزلة، وهو أن حدوث العالم قبل أن[٦] أحدثه الله تعالى فيه كان محالاً فلهذا لم يُحدثه الله تعالى فيه.

وأمّا المعارضات فخمسة:

الأولى: أنّ الفَلَك عند الفلاسفة جسمٌ متشابه[٧] الأجزاء، فيكون النقط[٨] التي يمكن فرضها فيه متشابهة، ثم إنه تعيّنت نقطتان من جملة تلك النقط للقطبيّة،

---

(١) ب، ج: «بوقت معين».

(٢) ب، ج: «إذا».

(٣) ب، ج: «حدوثها».

(٤) ب، ج: «المرجح».

(٥) ب: علينا بقطع ذلك».

(٦) ب، ج: «قبل الوقت الذي».

(٧) كذا في ب، ج: «متشابه»، وفي أ: «متساوية».

(٨) ب، ج: «النقطة».

وتعيّنت دائرةٌ مخصوصةٌ لكونها منطقةً مع[١] كونها مساويةً لسائر الدوائر التي يمكن فرضها فيها[٢]، ويكون ذلك ترجيحاً[٣] للشيء على ما يساويه من غير مرجح.

الثانية: أن انتقال الفلك من المشرق إلى المغرب كما أنه ممكن فانتقاله من المغرب إلى المشرق أيضاً ممكن، فاختصاصه بالحركة من جهة إلى أخرى دون ضدِّها واختصاصُ تلك الحركة بحدّ معين من[٤] السرعة أو البطء[٥] دون ما هو أزيد أو أنقص منه يكون ترجيحاً للشيء على ما يساويه من غير مرجح.

الثالثة: أن الفَلَك لـمّا كان متشابهَ الأجزاء من كل الوجوه كان اختصاصُ جانبٍ منه[٦] بالنقرة التي ترتكز الكواكب فيها دون سائرِ الجوانب ترجحاً[٧] للشيء على مثله من غير سبب.

الرابعة: اختصاص جانبٍ من متمّماتِ الأفلاك الخارجة المراكز بالغِلَظ دون الجانب الآخر من هذا الباب.

الخامسة: هبْ أنّ العالَـمَ قديمُ الذات، ولكن لا نشكّ في حدوث الأعراض الحاصلة في عالمنا هذا، فاختصاص حدوث كلٍّ واحد منها بالوقت المعين دون الوقت الذي حدث فيه مثلُه يكون من ذلك الباب.

لأنا نقول: أمّا الجواب الأول فهو باطل؛ لأنَّ العمدةَ في إثبات الصانع احتياجُ

---

(١) ب، ج: «من».
(٢) ب، ج: «فيه».
(٣) ب، ج: «فيكون ذلك ترجحاً».
(٤) ب، ج: «في».
(٥) ب، ج: «والبطء».
(٦) قوله: «منه» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «ترجيحاً».

الممكنِ إلى المؤثّر، فلو جوّزنا ممكناً ترجّح أحدُ طرفيه على الآخر من غير مرجِّح لم يمكنّا[١] أن نحكمَ في شيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسدّ بابَ إثبات الصانع.

وأما الهارب من السبع إذا عَنّ له طريقان فإمّا أن نمنعَ تساويهما من كل الوجوه، أو أن ساعدنا عليه، ولكن الهارب يعتقد ترجح أحدِهما على الآخر من بعض الوجوه، أو يصير غافلاً عن أحدهما، فأمّا لو اعتقد الهاربُ تساويهما من كل الوجوه فإنه يستحيل منه ـ والحالة هذه ـ أن يسلُك أحدَهما، والدليل على أن الأمر كذلك: أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف في ذلك الموضع، ولا يمكنه أن يتحرك إلا عند حصول الترجح[٢].

وأمّا الجواب الثاني فهو باطل أيضاً؛ لأننا لا نعللُ أصل كون الإرادة مرجحة، وإنما نعلل كونها مرجحةً لهذا الشيء على ضدّه، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحيّة تعليلُ أصل المرجّحية، ألا ترى أنّ الممكنَ لـمّا دار بين الوجود والعدم فإنّا نحكم بأنه لا يرجح[٣] أحدُ طرفيه على الآخر إلا لمرجّح، ولا يكون تعليل ذلك تعليلًا لأصل كونه ممكناً؟ فكذا ها هنا.

وأما الجواب الثالث فهو أيضاً باطل؛ لأن العلم بالوقوع تَـبَعٌ للوقوع، ووقوعُ ذلك الشيء تبع للأمر الذي خصصه بالوقوع دون مثله، وهو الإرادة، فلو علّلنا تعلّقَ الإرادة بوقوعه بتعلق[٤] علم الله تعالى بوقوعه: لزم الدور، وإنه محال.

---

(١) ب: «لم يمكننا».

(٢) ب، ج: «المرجح».

(٣) ب، ج: «يترجح».

(٤) ج: «لتعلق»، ب: «يتعلق».

وأما الجواب الرابع فهو باطل أيضاً[١]؛ لأن المصلحةَ التي تحصل من خلق الله تعالى العالم[٢] في ذلك الوقت دون سائر الأوقات إن أمكن حصولهُا بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت آخر لم يكن ذلك مرجِّحاً لذلك الوقت على سائر الأوقات، وإن لم يمكن حصولها في سائر الأوقات فيكون حصول تلك المصلحة بتقدير حدوث[٣] العالم في وقت آخر محالاً، فتلك الاستحالة إمّا أن تكون لعَيْن الشيء وذاته، أو لأمر لازم، أو لأمر عارض، والأقسام باطلة بما[٤] مرّ.

وأيضاً فلأنا نعلم بالضرورة أنّا لو قدَّرنا أن الله تعالى خلق العالم قبل أنْ خلقه بلحظة لطيفة، أو خلقه أزيد من المقدار الذي خلقه عليه بجزء لا يتجزأ أو أنقص منه بذلك فإنه لا يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلَّفين، لا سيّما إذا لم يخلق الله تعالى فيهم علماً بذلك.

وأما الجواب الخامس ـ وهو أن حدوث العالم قبل أن حَدَثَ فيه محال ـ فقد مرّ إبطاله.

وأما المعارضة الأولى فالجواب عنها: أنَّ تعيُّن تَيْنكَ النقطتين للقطبية[٥] وتعيَنّ تلك الدائرة لكونها منطقةً إنما كان لأجل أنّ الفَلَك إذا تحرّك على الوجه الذي تحرّك عليه فإنه يستحيل عقلاً أن تصير سائر النقط قطباً وسائر الدوائر منطقة، فإذن تعيُّنُ الأقطاب والمناطق بسبب تعين الحركات، وتعين الحركات لأجل أحد أمور ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «أيضاً باطل».

(٢) قوله: «العالم» سقط من أ.

(٣) ج: «حصول».

(٤) ب، ج: «لما».

(٥) ب، ج: «القطبية».

أولها: أن نظام العالم السفلي لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه.

وثانيها: أنَّ الحركةَ من المشرق إلى المغرب مضادَّةٌ للحركة من المغرب إلى المشرق، ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً[١] لـما يضادُّه، فإذن لا يكون اختصاص الفلك بإحدى الحركتين دون الأخرى ترجيحاً لأحد المِثْلين على الآخر، بل ترجيحاً للشيء على ما يخالفه، وذلك غير منكر، إنما المنكر ترجح الشيء على مثله.

وثالثها: أنّ حركات[٢] الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول المفارقة، على ما سيأتي تفصيل مذاهبهم فيه، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون التشبّهُ لا يحصل إلا بالحركة المخصوصة، فلأجل هذا اختار الفلك تلك الحركةَ على سائر الحركات.

فبهذه[٣] الأجوبة الثلاثة خرج الكلام في[٤] البطء والسرعة.

وأما المعارضة الثالثة فالجواب عنها: أنّا لا نقول: الفلك يوجد ثم ينتقر جانبٌ منه ويحصل فيه الكوكب[٥] حتى يقال: إنا لم[٦] انتقر ذلك الجانبَ دون غيره، بل الكواكب توجد مع وجود الفَلَك لا متأخراً[٧] في ذلك الموضع من الفلك. ثم إنه يستحيل أن ينتقل عن ذلك الموضع لاستحالة الخرق على الفلك، وهذا هو الجواب عن اختلاف المتمّمات.

---

(١) ب: «للشيء كان قوله قابلًا»!

(٢) ج: «الحركات»!

(٣) ب، ج: «وبهذه».

(٤) ب، ج: «عن».

(٥) ب، ج: «الكواكب».

(٦) ب، ج: «لنا لما».

(٧) ج: «لا متأخر».

وأما المعارضة الخامسة: فالجواب عنها: أن حدوث الحوادث في عالمِنا هذا إنما كان لأن المواد العنصرية بسبب[1] اختلاف الحركات السماوية الدورية تختلف[2] استعداداتُها، وبحسب تلك الاستعدادات المختلفة يَفيض عليها من العقل الفعّال كيفياتٌ مختلفة، فلولا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا.

ثم تلك الحركات[3] السماوية لا بدّ وأن تكون كلُّ واحد منها مسبوقةً بغيرها[4] لا[5] إلى أول، ليكون كل متقدم مُقرِّباً للعلة الموجدة إلى المعلول بَعْد بُعْدها عنه، وذلك هو الذي يقتضي قِدَم العالم.

الشبهة الثانية: العالم صحيح الوجود في الأزل، وكل ما كان صحيحَ الوجود في الأزل كان واجبَ الحصول في الأزل.

بيان أنَّ العالَم صحيحُ الوجود في الأزل: أنه لو لم يكن كذلك لكان ممتنعَ الوجود، فيلزم انقلابُ الممتنعِ ممكناً، وقلبُ الحقائق محال، ولأن ذلك الحكمَ المتجدّدَ إن كان بسبب[6] وكل كان لسبب[7] فهو مسبوق بالإمكان الذاتي، كان مسبوقاً[8] بالإمكان الذاتي، وهذا محال، وإن لم يكن بسبب كان التجددُ غنياً عن السبب، بل كان المتجددُ واجبَ الوجود لذاته، وهو محال.

وبيان أنّ كلَّ ما كان صحيحُ الوجود في الأزل كان واجبَ الحصول في الأزل:

---

(١) في أ: «سبب».
(٢) ب: «يختلف».
(٣) ب، ج: «إن تلك الحركات».
(٤) كذا في ب، ج: «مسبوقة بغيرها»، وفي أ: «مسبوقاً بغيره».
(٥) قوله: «لا» سقط من أ.
(٦) ب: «لسبب».
(٧) كذا في ب، وفي ج: «ما كان بسبب»، وفي أ: «ما سبب».
(٨) ب، ج: «فكان الإمكان الذاتي مسبوقاً».

أنّا لو قدّرنا عدَمَه في الأزل استحال أن يوجد في وقت من الأوقات بحيث يكون أزلياً؛ لأن الذي يحدث في وقت معيّن لا يكون حدوثُه في ذلك الوقت موجباً حصولَه في الأوقات الماضية؛ لأنَّ الشيءَ يستحيل أن يتجدّد له حصولٌ في الزمان الماضي، فإذن لو لم يكن موجوداً في الأزل لم يصح أن يكون أزلياً، لكنه يصحُّ أن يكون أزلياً كما بيّنّاه، فإذن يجب[1] أن يكون أزلياً.

الشبهة الثالثة: كل مُحدَث فإنه[2] مسبوق بإمكان عائد إليه، على ما مرّ، وثبت أن ذلك الإمكان يستدعي محلاًّ، وهو المعنيُّ بالهيولى، وذلك[3] المحل إن كان محدَثاً احتاج إلى محلّ آخر، ولزم التسلسل، وإن كان قديماً فتلك الهيولى القديمة إمّا أن تكون خاليةً عن الجسمية أو لا تكون، والأول محال، وإلا لكانت الجسمية إذا حصلت فإمّا أن تحصل في حيّز معين، وهو باطل؛ لأن نسبةَ الجسمية إلى كل الأحياز نسبةٌ واحدة؛ وإمّا أن لا تحصلَ في شيء منها، أو تحصلَ في كلها، وهما ظاهرا الاستحالة، فإذن الهيولى لا تنفكّ عن الجسمية، فثبت[4] أن الهيولى قديمة، فالجسم قديم.

الشبهة الرابعة: العالم لو كان مُحدَثاً لكان وجودُه بعد عدمه وعدمُه قبل وجوده، وتلك القَبْلية[5] والبعدية[6] ليست عبارةً عن مجرّد العدم والوجود؛ لأن العدمَ قبلُ كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فإذن القبلية والبعدية صفتان وجوديّتان، والصفة الوجودية تستدعي موصوفاً موجوداً، فإذن لا بد قبل حدوثِ الحادث من شيءٍ

(١) ب، ج: «فوجب».

(٢) ب، ج: «فهو».

(٣) في أ: «ذلك» دون واو.

(٤) ب، ج: «وثبت».

(٥) ب: «القبلة» تصحيف.

(٦) كذا في ب، ج: «والبعدية»، وفي أ: «والتعديدية».

وجوديٌّ يكون موصوفاً لذاته بالقَبْلية حتى يكون العدم الحاصل فيه موصوفاً بكونه قبلاً لذلك الحادث، والشيء الذي يكون قبلاً لذاته هو الزمان، فإذن قبلَ حدوث كل حادث زمان، لكن الزمانَ شيء غير مستقرّ، بل هو على التقضي، فإذن قبل كان زمان زمان[١] لا إلى أول، ويلزم من قدم الزمان قدمُ الحركة؛ لأن الزمان قد ثبت في الطبيعيات أنه من لوازم الحركة، ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم.

الشبهة الخامسة: العالَـم لو كان محدَثاً لكان محدِثُه إمّا أن يقال أنه كان[٢] قادراً على أن يُحدِث العالَـم قبل الوقت الذي أحدثه فيه بقَدْر عشرة أيام، أو ما كان قادراً عليه، والثاني محال؛ لأنه يلزم إمّا انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الإمكان، وهما محالان؛ فثبت الأول.

وبمثله ثبت أنه كان[٣] قادراً على أن يخلق حوادثَ أيضاً تنتهي إلى الوقت الذي أحدث العالم فيه بمقدار عشرين يوماً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إمّا أن يقال: إنه يمكن إحداثُ ما ينتهي إلى أول العالَـم بعشرين يوماً مع إحداث ما ينتهي إليه أيضاً بعشرةِ أيام معاً حتى يكونَ ابتداؤها معاً وانتهاؤها معاً أو لا يكونَ ذلك ممكناً، والأول ظاهر البطلان، والثاني يقتضي وجودَ زمان قبل حدوث العالم؛ لأن هناك أمراً يتسع لعشرة[٤] أيام ولا يتسع لعشرين[٥] يوماً، وهناك ما يتّسع لعشرين[٦] يوماً ولا يصير مستغرقاً لعشرة[٧] أيام، وكل ما كان

---

(١) قوله: «زمان» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «أن يكون».

(٣) ب، ج: «أنه ما كان».

(٤) ب، ج: «بعشرة».

(٥) ب، ج: «بعشرين».

(٦) ب، ج: «بعشرين».

(٧) ج: «العشرة».

في نفسه قابلاً للزيادة والنقصان والتقدير فإنه لا بدّ وأن يكون أمراً وجودياً مقدارياً، وذلك هو الزمان، فقد ثبت وجود الزمان قبل حدوث العالم، وإذا ثبت قدم الزمان ثبت قدم الجسم على ما مرّ بيانه.

لا يقال: التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن إمكان وجود زمانين أحدِهما[١] أطول من الآخر ولم[٢] يدل على وجودهما.

لأنا نقول: الأمر التقديري هو الذي يتغيّر عند تغير الفرض، وفيما ذكرناه[٣] فقد كان قبل حدوثِ العالم أمرٌ لا يتسع إلا لحوادثَ[٤] عشرة أيام سواء وُجِدَ فرضُ فارض أو لم يوجد، وأمر آخر يتسع بحوادث عشرين يوماً ولا يصير مستغرقاً بحوادث عشرة أيام، سواء وجد الفرض أم لم[٥] يوجد، فعلمْنا أنّ التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الإمكانات المقدَّرة[٦] بالمقادير المحددة قبل حدوث العالم، لا أنه يكشف عن مجرد فرض ذهني واعتبار وهمي.

الشبهة السادسة: لا شك أنّ الله تعالى قديم؛ فلو كان العالم مُحدَثاً لكان الله تعالى متقدماً على العالم تقدّماً لا بداية له، وذلك التقدم ليس عبارةً عن وجود الباري تعالى وعدم العالم فقط؛ لأن الله تعالى إذا أعدم العالم فقد حصل هناك وجودُ الباري وعدمُ[٧] العالم، مع أنه تعالى لا يكون بهذا الاعتبار قبل العالم، فعلمْنا أنّ كونه متقدماً

---

(١) ج: «إحداهما».

(٢) ب، ج: «ولا».

(٣) ب، ج: «ذكرنا».

(٤) ب، ج: «بحوادث».

(٥) ب، ج: «أو لم».

(٦) كذا في ب، ج: «المقدرة»، وفي أ: «المتقدرة».

(٧) ب، ج: «الباري تعالى وعدم».

على العالم كيفيةٌ وجوديةٌ زائدة[١] على وجود الباري تعالى[٢] أو عدم[٣] العالم، ولا بدّ لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتصف بها لذاته، والذي يتصف بالقَبْلية والبعدية لذاته هو الزمان، فإذن تقدّم الباري تعالى على العالَـم بالزمان فإذا لم يكن لتقدمه على العالم بداية وجب أن لا يكون للزمان بداية.

لا يقال: الباري تعالى متقدم على العالم بأزمنة لا نهايةَ لها، ولكن[٤] تلك الأزمنة مقدرة لا محققة.

لأنا نقول: المقدّر في الذهن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكن الباري تعالى متقدِّماً على العالم أصلاً، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود.

الشبهة السابعة: العالم لو كان محدَثاً لصدق قولنا: إنه لم يمكن في الأزل موجوداً، وهذه الممكنيةُ[٥] مستمرةٌ من الأزل إلى الأبد، فلا يخلو: إمّا أن يكون المفهومُ من ذلك أنّ العالَـم ما كان حاصلاً في زمانٍ وجودي تقتضي[٦]، أو مفهومه[٧] أنه لم يكن[٨] حاصلًا في مجرد العدم، والثاني باطل؛ لأنه لو كان المفهومُ من قولنا: إنه لم يكن موجوداً في الأزل: أنه ما كان موجوداً في العدم الصِّرْف فالباري تعالى أيضاً ما كان موجوداً في العدم الصرف، فيلزم أن يصدقَ عليه تعالى أنه لم يكن[٩] موجوداً

(١) ب، ج: «وجوديه ذاتيه زائدة».
(٢) قوله: «تعالى» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «وعدم».
(٤) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٥) ب، ج: «الممكنة».
(٦) ب: «تقضي».
(٧) ج: «أو مفهوم».
(٨) ب، ج: «ما كان».
(٩) ج: «ما كان موجوداً»، ب: «كان موجوداً»، وفي أ: «لم يكن كان» ولا حاجه لِـ«كان».

في الأزل، لكن ذلك كاذب، وإذا بطل ذلك ثبت أنَّ المفهومَ من قولنا: إنه ما كان موجوداً في الأزل، أي: ما كان موجوداً في الأزمنة الماضية، ولمّا كان مفهومُ قولنا: لم يكن العالَمُ موجوداً في الأزل مستمراً من الأزل إلى الآن، لزم أن يكونَ استمرارُ الزمان من الأزل إلى الآن حاصلاً.

الشبهة الثامنة: لو لم يكن الزمانُ قديماً لما تميَّز وقتَ عدمِ العالَمِ عن وقت وجوده، ولو لم يتميز ذلك استحال[١] القصدُ إلى إيجاده؛ لأنه لمّا كان الجمعُ بين وجودِه وعدمه محالاً كانت[٢] صحةُ وجودِه وعدمه موقوفة[٣] على امتياز وقتِ وجوده عن وقت عدمه، فإذا لم يكن الوقتان مستمرين[٤] استحالَ القصد إلى الإيجاد.

فهذه الشُّبَهُ كلُّها فلسفيةٌ محضة، وها[٥] هنا شُبَهٌ أُخر[٦] مستخرجةٌ من القواعد[٧] الكلامية، ونحن نردفها بها:

الشبهة التاسعة: العالم لو كان محدَثاً لكان المؤثر فيه قادراً، ويستحيل أن يكون المؤثر قادراً، فيستحيل أن يكون العالَم محدَثاً.

بيان أنه لو كان محدثاً لكان المؤثر فيه قادراً ما سيأتي في مسألة القادر وبيان أنه يستحيل أن يكون المؤثر[٨] قادراً: وجهان:

---

(١) ب، ج: «لاستحال».

(٢) ب، ج: «كان».

(٣) كذا في ب، ج: «وجوده وعدمه موقوفة»، وسقطت: «وعدمه» من أ.

(٤) ب، ج: «متميزين».

(٥) في (ب): «وهنا».

(٦) ب، ج: «أخرى».

(٧) ب، ج: «قواعد».

(٨) من قوله: «فيه قادراً ما سيأتي» إلى هنا سقط من ب، ج.

الأول: لو كان قادراً لكان لا يخلو: إمّا أن يكون قادراً على الإيجاد في الأزل أو لا يكون، ومحالٌ أن يكون قادراً على الإيجاد في الأزل؛ لأن المَعْنيَّ بالإيجاد[1] الإخراجُ من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزلية، ومحال أن لا يكون قادراً على الإيجاد في الأزل؛ لأن عدمَ تمكنِه من ذلك إمّا أن يكون لعدم المقتضي أو لوجود المانع، والأول إخراج له عن القادرية، والثاني محال؛ لأن ذلك المانع إن كان واجباً لذاته امتنع زوالُه، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من مؤثِّر، وذلك المؤثر إن كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً؛ فلا يكون الامتناع أزلياً وقد فرض كذلك، هذا خُلْف، وإن كان موجباً لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع، فكان ينبغي أن لا يصحّ وجود العالم، فثبت أن القول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى هذه المحالات.

الثاني: أنّ القادرَ إذا أَوجدَ الفعل فإمّا أن تبقى قادريَّتُه على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان محالان، فبطل القول بكونه قادراً.

بيان استحالة بقاء تلك القادرية: لأنه[2] كان قبل وجود الفعل قادراً على إيجاد ذلك الفعل، فلو بقيت تلك القادرية لكان قادراً على إيجاد ذلك الفعل بعد وجوده، فيكون ذلك إيجاداً للموجود، وإنه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادرية: أنَّ قادريةَ الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل ثابتةٌ[3] من الأزل إلى الآن وإلا لكانت قادريّتُه متجددة، وذلك باطل بالاتفاق، فإذا وُجد الفعلُ فلو لم تبقَ تعلقُ قدرة الله تعالى[4] بذلك الفعل كان ذلك زوالًا لذلك التعلّق الثابت من الأزل إلى الآن، فيكون ذلك عدماً للقديم، وهو محال.

---

(١) ب، ج: «من الإيجاد».

(٢) ج: «أنه».

(٣) ب، ج: «الفعل كانت ثابتة».

(٤) ب، ج: «قدرة الله تعالى متعلقة».

الشبهة العاشرة: لو كان العالَـمُ محدَثاً لكان الباري تعالى عالماً بالجزئيات، والتالي محال، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنَّ المؤثرَ يستحيل أنْ يقصِدَ إلى الإيجاد والإحداث إلا إذا كان عالـماً بأنَّ ذلك الشيءَ معدوم، فإنه لو لم يَعلم عدمَه لاستحال منه القصدُ إلى الإيجاد، ثم إذا وجد الفعل[١] فلا بدّ وأن يصير عالماً بوجوده، وذلك يقتضي وقوع التغيرّ في علم الله تعالى، وهو محال.

الشبهة الحادية عشر: لو كان العالَمُ محدثاً لكان محدِثُه مختاراً، وذلك محال، فالقول بالحدوث محال.

أمّا الشرطية فظاهرة، وأمّا بيانُ استحالةِ كونه مختاراً فلوجهين:

الأول: أن ذلك الاختيارَ إمّا أن يكون لغرض أو لا لغرض، فإن كان لغرض فهو باطل[٢]؛ أمّا أولًا: فلأنه يجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى به من عدمه وإلا لم يكن غرضاً، وإذا كان الغرض أولى به كان الباري مُستكمَلاً بخلق العالم، وذلك محال.

لا يقال: هذا الكلام إنما يلزم إذا كانت فاعليتُه[٣] لغرض يعود إليه، أمّا إذا كانت[٤] لغرض يعود إلى غيره كان الداعي له هو الإحسانَ إلى الغير، اندفع[٥] الكلام، لأنا نقول:

---

(١) ب، ج: «إذا وجد منه الفعل».

(٢) ب، ج: «محال».

(٣) ج: «فاعلية».

(٤) ب، ج: «كان».

(٥) ب، ج: «فاندفع».

أما أولاً: فالأحسانُ إلى الغير إمّا أن يكون[١] بالنسبة إلى ذاته أَولى من ترك الإحسان أو لا يكون، فإن كان مساوياً لم يكن غرضاً، وإن لم يكن مساوياً عاد المحال.

وأما ثانياً: فلأنَّ كلَّ مَن فعل فعلاً لغرض غيره كان ذلك الفاعلُ أخسَّ من المفعول له بدليل الخادم والمخدوم، ولمّا استحال أن يكون غير الله تعالى أشرفَ منه استحال أن يكون هو تعالى فاعلاً لغرض غيره.

وأمّا إن قيل: بأنه تعالى فعلَ العالَم لا لغرض، كان عبثاً، والعبث على الحكيم محال، ولأنه يكون ذلك ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجّح، وهو محال.

الثاني: أنه تعالى لو كان فاعلاً بالاختيار لكان لا يخلو: إمّا أن يجوزَ منه فعلُ القبائح أو لا يجوز، والقسمان باطلان؛ فبطل القول بكونه مختاراً.

وإنما قلنا[٢]: إنه لا يجوز أن يصدرَ منه فعلُ القبيح؛ لأنا لو جوّزنا ذلك لـمَا أَمِنّا أن يكون الأنبياءُ الذين[٣] ظهرت المعجزات على أيديهم كلُّهم كذّابين، مع أنّ الله تعالى أيّدهم ونصرهم، ولجوّزنا أن يكون كاذباً في كل ما أخبرنا به من وعده ووعيده، وحينئذ لا نعلم أنه يثيب المطيع ويعاقب العاصي[٤]، والعقل يقتضي قبح عبادة مَن هذا وصفُه، وذلك مما لا يقول به أحد من أصحاب الملل.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن أن يقال: إنه لا يفعل القبيح، لوجهين:

أحدهما: أنّ أصحابَ الملل اتفقوا على أنه كلّف عباده بالإيمان مع أنه علم من الكافر أنه يكفر، ووقوع ما علم أنه لا يقع محال، فيكون صدور الإيمان منه محالاً،

---

(١) ج: «لأنا نقول إما أن يكون»، ب: «لأنا نقول: الاحسان إلى الغير إما أن يكون».

(٢) ب، ج: «قلت».

(٣) ب، ج: «يكون الأنبياء عليهم السلام الذين».

(٤) كذا في ب، ج: «العاصي»، وفي أ: «المعاصي».

فيكون التكليف به تكليفاً بالمحال، وذلك قبيح؛ فثبت أنه فعل القبائح[١].

وثانيهما: أنّا نرى الدنيا طافحةً بالشرور والآفات وأنواع الآلام والعقوبات، والقول بالعوض باطل، على ما سيأتي، ولمّا بطل القسمان بطل القول بالفاعل المختار، وثبت قِدَمُ العالم، وهذه شبهةٌ عَوَّلَ عليها ابن الراوندي[٢] وابن زكريا الطبيب[٣].

الشبهة الثانية عشر: أنَّ علةَ وجودِ العالَم وجودُ الباري تعالى، ووجوده قديم أزلي، فيجب أن يكون وجودُ العالم أزلياً.

الشبهة الثالثة عشر: أنَّ الإيجادَ إحسانٌ والإحسانُ أفضلُ من تركه، فلو كان العالم محدَثاً لكان الباري تعالى تاركاً للإحسان الذي هو أفضل الأمور مدة غير متناهية، وترك الأفضل نقص، وذلك محال على الله تعالى[٤].

الشبهة الرابعة عشر: أنَّ المفهومَ من كون الباري تعالى مؤثِّراً في العالم غيرُ المفهوم من ذات الباري ـ تعالى ـ ومن ذات العالم بدليل أنه صح[٥] أن: يُعقل ذاتُ الباري تعالى، وذاتُ العالَـم مع الجهل بكونه تعالى مؤثِّراً في العالَـم، فمفهوم المؤثِّرية لا يخلو: إمّا أن يكون عدمياً أو وجودياً، والأول باطل؛ إذ لو كان المؤثِّريةُ أمراً عدمياً لكان عدمُ المؤثِّريةِ أمراً وجودياً ضرورةَ أنّ أحدَ طرفي النقيض لا بدّ وأن يكون أمراً ثبوتياً، لكن المعدوماتُ يصحّ وصفها أنها غيرُ مؤثِّرةٍ في شيء، فيلزم أن تكونَ

---

(١) ب، ج: «فاعل للقبائح».

(٢) هو الفيلسوف أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، كان مجاهراً بالإلحاد، وقال فيه ابن حجر العسقلاني: ابن الراوندي، الزنديق الشهير، كان أولاً من متكلمي المعتزلة ثم تزندق واشتهر بالإلحاد، ويقال: كان غاية في الذكاء.

ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤ : ٢٦٧)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (١ : ٣٢٣).

(٣) ب، ج: «المتطبب».

(٤) ب، ج: «على الله محال».

(٥) ب، ج: «يصح».

المعدوماتُ موصوفةً بالصفات الثبوتية، وذلك محال؛ فثبت أن عدمَ كونِ الشيء مؤثراً في غيره أمرٌ عدميّ، فالمؤثريةُ صفةٌ ثبوتية، وإذا ثبت ذلك فنقول: لو لم يكن الباري تعالى مؤثراً في الأزل في وجود العالم ثم صار مؤثراً فيه لزم حدوث صفة في ذاته، وذلك محال بالاتفاق، فإذن وجب أن يكون مؤثريّةُ الباري في[١] العالم ثابتة على الدوام، وذلك يقتضي قدمَ العالم.

الشبهة الخامسة عشر: أنَّ العالَـم لو كان محدَثاً لكان الباري سابقاً على العالم بمدة غير متناهية، فيكون حدوث العالم موقوفاً على انقضاء تلك المدة الغير المتناهية، وما يتوقف حصوله على انقضاء ما لا نهاية له استحال حصولُه، فكان يجب استحالةُ حصول العالم، فلما حصل علمْنا أنه لا يمكن أن يكون الباري سابقاً عليه بمدة غير متناهية، فإذن إما أن يكون سابقاً عليه بمدة متناهية، فيلزم حدوث الباري، وإمّا أن لا يكون سابقاً عليه، وهو المطلوب.

الشبهة السادسة عشر: قالوا: إنّا ما رأينا بيضةً إلا من دجاجة ولا دجاجةً[٢] إلا من بيضة[٣]، فلو[٤] جوّزنا خلافَ ما شهدناه[٥] لزمَنا تجويزُ خلافَ جميع القضايا المطّردة حتى يجوزُ أن يُدرِكَ الضريرُ الذي بالصين في الليلة الظلماء بقّةَ الأندلس[٦]، وأن لا يُبصرَ الإنسان الصحيح الحسّ في النهار الواضح الجبل الذي بحضرته، إلى غير ذلك من المحالات، ولئن[٧] التزمت الأشعريةُ كلَّ ذلك ألزمناهم ما

---

(١) ب، ج: «الباري تعالى في».

(٢) قوله: «ولا دجاجة» سقط من ج.

(٣) ج: «بيضة إلا من دجاجة لا من بيضة»! وكتب في الهامش: «لعله: ولا دجاجة إلا من بيضة».

(٤) ب، ج: «ولو».

(٥) ب، ج: «شاهدنا».

(٦) ب، ج: «بقة في الأندلس».

(٧) ب، ج: «وإن».

لا[١] يلتزمونه، وهو أنهم اتفقوا على امتناع حصول العلم[٢] بدون الحياة، ولا طريق إلى ذلك إلا الاستقراء، فإذن جوَّزنا أن يحصل الأمر لا كما[٣] شوهد فلمَ لا يجوز حصول العلم[٤] بدون الحياة؟ فثبت أنّا لو لم نقسِ الغائبَ على الشاهد مطلقاً لزمنا القول بالسفسطة[٥].

ولنذكر[٦] بعد ذلك الشبهة التي ذكرها المانوية[٧]:

الشبهة السابعة عشر: لو كان الجسم حادثاً لكان حدوثُه إمّا أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً، والأول باطل؛ لأنا نقول في الشيء: إنه لم يكن حادثاً ثم صار حادثاً، ولا شك أنَّ أحدَهما رفع الآخر، فلا بدّ وأن يكون أحدُهما ثبوتياً، وإذا علمنا بالضرورة أنّ قولنا: «ما حدث» عدميّ، علمْنا أن قولنا: «حدث» أمرٌ ثبوتيّ.

ثم إنَّ هذا الأمرَ الثبوتيَّ إمّا أن يكون نفس الجسم أو زائداً عليه، والأول باطل، وإلا لكان متى ثبت الجسمُ ثبت حدوثُه، فوجب أن يكون حادثاً حالَ بقائه، وهو محال، وإن كان زائداً عليه فذلك الزائد إمّا[٨] أن لا يكون حادثاً، فيكون حدوث الحادث موجوداً قبل وجود ذلك الحادث، فيكون الحدوث حاصلاً قبل الحدوث، هذا خُلف، وإمّا أن يكون حادثاً، فيكون حدوثه زائداً عليه، ولزم التسلسل.

---

(١) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «العالم».

(٣) ب، ج: «الأمر على خلاف ما».

(٤) ب، ج: «العالم».

(٥) زاد في أ: «الجواب»، وهي غير موجوده في ب، ج.

(٦) ب، ج: «ولذكر».

(٧) ب: «الماوية».

(٨) ب، ج: «الزائد عليه إمّا».

قالوا: فإذا كان القولُ بحدوث الجسم أدَّى إلى هذه الأقسامِ الفاسدةِ كان[1] القولُ به فاسداً.

لا يقال: نختار من جملة هذه الأقسام أنّ حدوثَه نفسُ ذاته، وقوله يلزم أنْ يكونَ حادثاً أبداً. قلنا: يلزم ذلك فإنَّ الجسم لا يوجد في وقت إلا ويكون محكوماً عليه بأنه حادث، ولئن نَزَلْنا عن هذا المقام[2] لكنه معارض بأمرين:

أحدهما: أنّا وإن اختلفنا في حدوث الأجسام لكنّا توافقنا على حدوث الأعراض، والتقسيم الذي ذكرتموه جارٍ فيه.

وثانيهما: أنّ نورد[3] هذا التقسيمَ بعينه[4] عليكم في القديم مورَد.

لأنا نقول: أمّا الأول فباطل؛ لأنّ الجسم حالَ بقائه غيرُ محكوم عليه بأنه الآن حادث، وكيف والمرادُ مِنَ الحدوث أنه ما كان قبل الآن موجوداً وإنما حدث الآن، والشيء حال بقائه غيرُ محكوم عليه بذلك، بل[5] حالَ بقائه محكوم عليه بأنه كان كذلك؟ وليس كلامُنا فيه، إنما كلامنا في نفس الحدوث.

وأما المعارضة الأولى فغيرُ لازمة؛ لأنا لا نثبت الأعراض، وبتقدير أنْ نثبتَها لكنّا نقول: إنّ شيئاً منها لا يبقى؛ لأنه لمّا كان حدوثُ العرض نفسَ ذاته لا جَرَمَ متى تحقّق كان حادثاً، فلأجل ذلك حكمْنا بأنَّ العَرَض لا يبقى، وأمّا أنتم لو[6] أُلزمتم أنّ الجسم لا يبقى البتّة كان ذلك مكابرة، والجمهور منكم معترفون بفساده.

(١) قوله: «كان» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «الكلام».

(٣) قوله: «نورد» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «بعينه» سقط من ب، ج.

(٥) كذا في ب، ج: «بل»، وفي أ: «بلى».

(٦) ب، ج: «فلو».

فأما[١] المعارضة الثانية فمندفعةٌ أيضاً؛ لأنا نحكم على الجسم بأنه قديمٌ أزلي[٢]، وكذلك نحكم عليه بأنّ قِدَمَه عينُ ذاته.

أمّا لو قلتم: إنّ حدوثَه عينُ ذاته يلزمكم[٣] أن يكون أبداً حادثاً[٤]، ويلزم المحذورَ المذكور.

الشبهة الثامنة عشر[٥]: لو كان الجسمُ مُحْدَثاً لكان مُحْدِثُه إمّا أن يكون مساوياً له من كل الوجوه فيلزم أن يكون مُحدِثُه مُحدَثاً؛ لأن المساويَ للمحدَث من كل الوجوه لا بدّ وأن يكون محدَثاً، فحينئذ يفتقر إلى محدِث آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال؛ أو مخالفاً له من كل الوجوه فيلزم أن لا يكون المحدِثُ موجوداً؛ لأن ما يخالف الموجود من كل الوجوه ليس بموجود، أو يكون مساوياً له من وجه مخالفاً له من وجه آخر، فالمحدِثُ من الوجه الذي يساوي المحدَث لا بد وأن يكون محدَثاً، فحينئذ يكون المحدِث مركّباً من القديم والمحدَث[٦]، وذلك محال؛ لأن الكلام يعود بعينه[٧] في ذلك الوجه.

الشبهة التاسعة عشر[٨]: المؤثر في الجسم إمّا أن يكون موجِباً فحينئذ يلزم من قِدَمه قدمُ الجسم، أو مختاراً، والمختارُ هو الذي يكون مخيَّراً بين الفعل والترك، والتركُ يستحيل أن يكون عدماً محضاً؛ لأن القادر إنما يتخير فيما[٩] يكون له أثرٌ فيه، والعدمُ

---

(١) ب، ج: «وأما».

(٢) ب، ج: «أزلي أبدي».

(٣) ب، ج: «فيلزمكم».

(٤) ب، ج: «حادثاً أبداً».

(٥) ج: «الثانية عشر» خطأ.

(٦) ب: «والحدث».

(٧) ب، ج: «بعينه يعود».

(٨) كذا في الأصلين: «الشبهة الحادية عشر.. الثانية عشر... التاسعة عشر».

(٩) ب، ج: «يختار ما».

المحضُ لا أثَرٌ له فيه، وإلا لكان العدمُ وجوداً[١]، بل الخيرة لا تتحقق إلا بين الضدّين، فلو كان المؤثِّرُ في الجسم قادراً لوجب أن يكون للجسم ضدٌّ وأنْ لا يخلوَ ذلك القادرُ من فعل الجسم ومن فعل ضدّه، فهو في الأزل إن كان فاعلاً للجسم كان الجسمُ أزلياً، وإن لم يكن فاعلاً له وجب أن يكون فاعلاً لضده، وذلك محال؛ أمّا أولاً: فلأنه لا يعقل للجسم ضد، وأمّا ثانياً: فلأنه لو كان كذلك لكان ضدُّ الجسم قديماً، والقديمُ يستحيل عدمُه، ومتى استحالَ عدمُ الشيء استحال وجودُ ضدّه، فكان يلزم أن لا يوجد العالم أصلاً، فلما وجد بطل ما ذكرتموه.

الشبهة العشرون: لو كان الجسم محدَثاً لكان إمّا أن لا يكون له محدِث، وهو محال بالضرورة، وإما أن يكون[٢] له محُدِث، فهو إمّا أن يكون نفسُه، وهو محال؛ لأن المحدِث متقدّم بالوجود على المحدَث[٣]، والشيءُ لا يتقدَّم على نفسه[٤]؛ أو غيره، وهو محال؛ **أمّا أولاً**: فلأنَّ ذلك الغيرَ إمّا أن يؤثر؛ لأنه هو، فيلزم من دوامه دوامُ الجسم، أو لا؛ لأنه هو، بل لغيره، فيعود التقسيم المذكور، **وأمّا ثانياً**: فلأن ذلك الغيرَ إن كان موجِباً عادَ الإلزام، وإن كان قادراً فالقادر ما لم يُفرض بينه وبين المقدورِ نسبةٌ وتعلقٌ استحالَ تأثيره فيه، لكن حصولُ النسبة بينه وبين غيره موقوفٌ على حصول ذلك الغير، فلو كان حصولُ ذلك الغيرِ لأجل تلك النسبة: لزم الدور، وهو محال. وبالله التوفيق[٥].

قـوله: المقدمة الثانية هي بعينـها إعادةُ الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أُخرَ إليها.

---

(١) ب، ج: «وإلا لكان من العدم المحض وجوداً».

(٢) ب، ج: «أو يكون».

(٣) ب، ج: «على المحدث بالوجود».

(٤) ب، ج: «على وجوده».

(٥) ب، ج: «وهو محال. والله أعلم، الجواب. وبالله التوفيق».

قلنا: لا نسلّم.

بيانه: هو[١] أنَّ المطلوبَ ها هنا ثبوتُ الحدوث للعالم، ومن الجائز أن يكون للشيء صفاتٌ بعضُها بيّنةُ الثبوت له وبعضُها غيرُ بيّنةِ الثبوت له، وهذا الذي لا يكون بيّنُ الثبوت للشيء يكون بيّنَ الثبوت لَمَا هو بيِّنُ الثبوت له، فلا جَرَمَ أنه يكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم، فالحدوثُ مجهولُ الثبوتِ للجسم ومعلومُ الثبوتِ لـما لا يخلو عن الحوادث، وعدمُ الخلوِّ عن الحوادث يكون[٢] معلومَ الثبوت للجسم، فتصير تلك النسبةُ المجهولةُ معلومةً بواسطة النسبتين المعلومتين، فظهر أنّ المقدّمة الثانيةَ ليست إعادةً[٣] للدعوى[٤].

قوله: المنتج إمّا أن تكون إحدى المقدمتين أو مجموعُهما.

قلنا: المنتج مجموعُهما.

قوله: احتياج النتيجةِ[٥] إليهما يستدعي وجودَهما معاً.

قلنا: وهكذا[٦] نقول؛ لأن العِلْم إمّا تصوّرٌ وإمّا تصديقٌ، فأمّا التصورُ فإنه يجوز اجتماعُ كثيرٍ منه؛ لأنا إذا حكمنا بشيء على شيء[٧] فلا بدّ وأن يحضر في ذهننا ـ حالَ ثبوت ذلك الحكم حقيقةُ ـ معنى الموصوف ومعنى الصفة، وإلا لامتنع ذلك الحكم.

وأمّا التصديقات فإنه يجوز اجتماعها؛ لأنه يمكننا[٨] أن نعقلَ تلازم القضايا

---

(١) كذا في ب، ج: «هو» دون واو، وفي أ: «وهو».

(٢) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٣) ب: «عادة».

(٤) ب، ج: «الدعوى».

(٥) ب: «احتياج والنتيجة»!

(٦) ب، ج: «هكذا» دون واو.

(٧) قوله: «على شيء» سقط من ب، ج.

(٨) ج: «ويمكننا».

وتعانَدها، مثل أنْ نعلمَ أنَّ الآن[1] لـمّا كانت الشمسُ طالعةً وجبَ أن يكون النهارُ موجوداً، وأن لا يكون الليلُ موجوداً، ولولا أنّا في الزمان الواحد نعلم أنَّ الشمسَ طالعةٌ وأنَّ النهارَ موجودٌ وإلا لامتنع حصولُ العلم بكون أحدِهما لازماً[2] للآخر؛ لأن الحكم باللازمية والملزومية يستدعي العلمَ بكل واحد منهما.

قوله: إذا لم يكن كلُّ واحد منهما مؤثِراً عند الانفراد فالمجموعُ لا يكون مؤثراً.

قلنا: لا شكّ أنّ المقدّمتين عند اجتماعهما يحصل لهما وصف الاجتماع، فبالطريق الذي عُقِل حصول وصف الاجتماع لهما ـ وإن امتنع حصولُه لأحدهما ـ فليعقل كذلك أيضاً في المنتِجيّة.

قوله: إذا قلنا: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جنس، فهما صادقتان يُنْتِجان أنّ كلَّ إنسان جنسٌ وهو كاذب، فعلمْنا فساد هذا النظم، لأنَّ شرط الإنتاج أن تكون المقدمةُ الثانيةُ كلية، وأنها ليست كذلك، وفي الذي تمسَّكنا به كانت كلية، فلو أنكم جعلتموها كلية هنا كانت كاذبة، فإنه يصير كلُّ فرد من أفراد الحيوان موصوفاً بكونه جنساً، وذلك باطل[3].

قوله: هذا النظم غير مستقيم في هذه المسألة.

---

(١) ب، ج: «أنه».

(٢) كذا في ج: «ملازماً».

(٣) من قوله: «لأن شرط الإنتاج» إلى هنا لم يرد في ب، ج، وورد في أ على الحاشية وصحَّح عليه، وورد بدلاً منه في ب، ج: «قلنا: لا نسلّم أنَّ المقدمتين صادقتان، فإنّ المقدمة الثانية إن جعلناها كلية كانت كاذبة؛ لأن المعنى بقولنا: كلّ حيوان جنس: أن كل فرد من الأفراد التي توصف بالحيوانية جنس، وذلك باطل؛ فإن الأشخاص موصوفةٌ بالحيوانية وهي غير موصوفة البتّة بالجنسية، وإنما الحيوان الموصوف بكونه جنساً هو المعنى الكليُّ المرتسم من الحيوان في الذهن، فلمّا لم يُصرَّح فيها بذكر الكلية كانت في حكم الجزئية، وهي غيرُ منتجةٍ عندنا؛ لأنّ شرط الإنتاج أن تكون المقدّمةُ الثانيةُ كليّة، وإنها ليست كذلك، والذي تمسّكنا به كانت كلية»، وهذه الفقرة وردت في أ لكن ضرب عليها الناسخ ثم استدرك في الحاشية ما أثبتناه.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: المقدمة الثانية على أحد التقديرين كاذبة؛ لأنَّ بتقدير أنْ لا يكون للحوادث بدايةٌ لا يلزم من عدم خلوِّ الجسم عنها حدوثُ الجسم.

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

أحدهما: أنَّ ذلك التقدير عندنا محال[١]، ولا يلزم من عدم صحة الكلام عند تقدير باطلٍ بُطلان الكلام؛ فإنّا إذا قلنا: كلُّ خمسةٍ فرد، فهذه القضية الكلية صحيحةٌ مع أنّا لو قدّرنا الخمسة منقسمةً بمتساويين لم تكن الخمسة فرداً، لكن لمّا كان هذا[٢] التقدير باطلاً لم يكن قادحاً[٣] في كلية تلك القضية، فكذلك[٤] ها هنا.

والثاني: أن يجريَ الدليل على وجه آخر، وهو أنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، ولتلك الحوادث بداية، أنتج أنَّ الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، وذلك هو المعنيُّ بحدوثها.

لا يقال: إنّا إذا قلنا: الأجسامُ[٥] لا تخلو عن الحوادث، ثم إذا قلنا: والحوادثُ لها بداية: فالموصوف في هذه[٦] المقدمةِ ليس هو تمامَ الصفة في المقدمة الأولى؛ لأنَّ تمامَ الصفة في المقدمة الأولى هو مجموع قولنا: لا تخلو عن الحوادث، فإذا جعلنا الحوادثَ وحدَها موصوفةً[٧] في المقدمة الثانية لم يكن الموصوفُ في[٨] المقدمة الثانية إلا بعضَ

---

(١) ب، ج: «باطل».

(٢) ب، ج: «ذلك».

(٣) ب، ج: «لم يكن ذلك قادحاً».

(٤) ب، ج: «فكذا».

(٥) ب، ج: «إذا قلنا: إن الأجسام».

(٦) ب، ج: «بهذه».

(٧) ج: «موصوفاً».

(٨) ب، ج: «و».

الصفة في المقدمة الأولى، ومثل هذا لا يُنتج؛ فإنّا إذا قلنا: كلُّ جسم ففيه كائنية، وكلُّ كائنيةٍ فهو[١] عَرَض، لم يُنتج أنَّ كلَّ جسم عرض، وإنما لم ينتج؛ لأنَّ الموصوفَ في المقدمة الثانية بعضُ الصفة في المقدمة الأولى لا تمامُها.

لأنا نقول: إنّا لا ندّعي أنه متى جُعِلَ جزءُ الصفة في المقدمة الأولى تمامَ الموصوفِ في المقدمة الثانية أنتجَ ـ لا محالة ـ حتى يكونَ ما ذكرتموه من النقض متوجهاً، بل قد لا يكون منتجاً كما في الصورة التي ذكرتموها، وقد يكون منتجاً بحيث يعلم ذلك بالضرورة، فإنّا إذا قلنا في أشياء ثلاثة: إنَّ الأولَ منها مساوٍ، والثاني[٢] مساوٍ للثالث؛ فإنه يلزم أنْ يكون الأولُ مساوياً الثالث، والعلم بذلك ضروري، مع أنَّ الموصوفَ في المقدمة الثانية بعضُ الصفة في المقدمة الأُولى، وكذا في مسألتنا؛ فإنه وإن[٣] كان الموصوفُ في المقدمة الثانية بعضَ الصفة في الأولى إلا أنَّ العلمَ الضروريَّ حاصلٌ بلزوم النتيجة المذكورة عنها.

قوله: إن دلّ[٤] امتناع خلوّ الجسم عن كل الكائنيات على حدوثه دلّ امتناعُ لا خُلُوِّه[٥] عن كلها على قِدَمه.

قلنا: لا نسلّم أنَّ قولَنا: يمتنع خلوُّ الجسم عن كل الكائنيات نقيضٌ لقولنا: إنه يمتنع لا خلوّه عن كل الكائنيات، وكيف وهما مجتمعان[٦] على الصدق؟ لأنَّ الحقَّ هو أنَّ الجسم أبداً موصوف بكائنية واحدة، فنقيض قولنا: يستحيل خلوُّه عن الكل أنه لا يستحيل خلوُّه عن الكل، لا أنه يستحيل لا خلوّه عن الكل.

---

(١) ب، ج: «فهي».

(٢) ب، ج: «مساوٍ للثاني، والثاني».

(٣) قوله: «وإن» سقط من ج.

(٤) ب: «إن أول».

(٥) ب، ج: «خلوها».

(٦) ب، ج: «يجتمعان».

ثم إن سلّمْنا أنَّ استحالةَ الخلو عن الكل يناقضها استحالةُ اللاخلوّ عن الكل، لكن ليس يلزم أن يكون اللّازمُ من أحد النقيضين نقيضاً للّازم من الآخر، ألا ترى أنَّ الضدَّين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد فيجوز أن يتشاركا في أثر واحد؟ فبطل ما قالوه.

قوله: لا بدّ من تفسير الحدوث أولاً حتى يصحَّ الشروعُ بعد ذلك في الدليل.

قلنا: نفسّره إما بالمسبوقية بالعدم أو بالمسبوقية بوجود الغير.

قوله: أقسام التقدم خمسة.

قلنا: لا نسلّم، والدليل عليه أنَّ أجزاءَ الزمانِ متقدّمةٌ بعضها[1] على البعض، فذلك[2] التقدم ليس بالعلّيّة؛ لأنَّ العلة مع المعلول، فلو كان جزءٌ من الزمان علّةً للجزء الآخر لكان الجزءان معاً؛ فلا يكون الزمان منقضياً؛ فلا يكون الزمان زماناً، وذلك محال، وليس أيضاً بالطبع؛ فإن المتقدِّمَ بالطبع لا بدّ وأن يوجد مع المتأخر، مثلُ الواحدِ فإنه موجودٌ مع الاثنين، وأجزاءُ الزمان ليست كذلك، وليس أيضاً بالشرف؛ لأنَّ المتقدمَ بالشرف قد يقارن المتأخّرَ فيه، ومما يُبطل هذه الأقسام الثلاثة أيضاً: أنه لو كان الأمر على أحد هذه الأقسام الثلاثة لزم وقوع الاختلاف في أجزاء الزمان، وذلك أيضاً محال.

وليس أيضاً بالمكان، وهو ظاهر، وليس أيضاً بالزمان؛ لأنه لو كان تقدم الأمس على اليوم بالزمان لزم أن يكون الزمان زمانياً، ولزم أيضاً أن يكونَ تقدُّمُ الباري على الحادث المعين زمانياً، وذلك باطل.

ولـمّا كان من المعلوم بالضرورة تقدمُ بعض أجزاء الزمان على البعض، وتقدمُ

---

(١) ب: «بعضها متقدمة».

(٢) ب، ج: «وذلك».

الباري تعالى على الحادث المعين، وثبت أنّ هذين التقدّمين ليس لأحد الوجوه الخمسة: ثبت أنّ هاهنا نوعاً سادساً من التقدّم، وإذا كان كذلك بَطَل ما قالوه، فإنهم على الوجه الذي عَقَلوا تقدَّم الأمس على اليوم من غير حاجة إلى زمان آخر فليعقلوا تقدُّمَ عدمِ العالم على وجوده، وبالوجه الذي عَقَلوا تقدمَ الباري على الحادث اليومي من غير أن يكون ذلك تقدماً بالزمان لاستحالة أن يكون الباري تعالى زمانياً ـ فليعقلوا تقدُّمَه على كل العالم.

قوله: صحة حدوث العالم إمّا أن يكون لها بدايةٌ أو لا يكون.

قلنا: قولنا في صحّةِ حدوثِ كلِّ العالم كقولكم في صحة حدوث الشيء المعين بشرط كونه مسبوقاً بعدمه[1]، فإنه لا أولَ لصحة حدوث هذا الحادث مع أنه يمتنع كونه أزلياً؛ لأنَّ الشيءَ بشرط كونه[2] مسبوقاً بالعدم ممتنع[3] كونه أزلياً.

قوله: ما المعنى بالحصول في الحيّز؟

قلنا: إنه لا حاجة به إلى التفسير لكونه من الأمور الضرورية، فإنَّ كلَّ واحد يعلم بالضرورة أنَّه في مكانه المخصوص، وأنه ليس في سائر الأمكنة، وما كان كذلك فلا حاجة به إلى التفسير.

قوله: لا نسلّم أنَّ حصولَ الجسم في الحيّز أمرٌ زائد عليه.

قلنا: العلم الضروري حاصل بأنَّ الكائنيةَ أمرٌ ثبوتي زائد على ذات الجسم، والأمور الضرورية لا تبطل بالشُّبَه، فإن النظرياتِ أمورٌ مكتسبة، فلا يخلو: إمّا أنْ يُكتسبَ كلُّ علم بعلم مكتسب أو ينتهي إلى علم غير مكتسب، أمّا الأول فيلزم منه

(١) ب، ج: «بالعدم».

(٢) ب، ج: «أن يكون».

(٣) ب، ج: «يمتنع».

إمّا الدور وإما التسلسل، وهما باطلان، وأمّا الثاني فهو قول بإثبات علوم غير مكتسبة، والعلوم[١] النظرية متفرّعة عليها، والفرع لا يكون قادحاً في الأصل وإلا لقدح في نفسه، ولا وجهَ أبلغُ في الفساد من كون الشيء قادحاً في نفسه، ولا شكَّ أنَّ أظهرَ العلوم وأجلاها العلمُ بكون المتحركية والساكنية أموراً متغايرة في حقائقها لحقيقة الجسم، فإذن ما ذكروه من الشُّبَه يجري مجرى الشُّبه[٢] السوفسطائية في كونها غير مستحقة للجواب.

ثم إنْ سلَّمنا أنَّ ذلك ليس ضرورياً، ولكِنّا نستدلّ عليه بما ذكرناه من تبدّل المتحركية بالساكنية مع بقاء الذات.

قوله: لا نسلّم أنَّ الذاتَ باقيةٌ في الحالتين.

قلنا: العلم الضروري حاصل بأن زيداً الذي شاهدته بالبكرة هو الذي شاهدته بالضَّحْوة من غير تبدّل.

لا يقال: المسلمون بأسْرهم اتفقوا على أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق شخصاً[٣] مثلَ زيد في شكله وتخطيطه وصورته من جميع الوجوه، وإذا[٤] كان هذا الجواز حاصلاً[٥] فمع ذلك كيف يَدَّعون[٦] العلم الضروري بأنه هو الذي شوهد بالأمس؟

لأنا نقول: إنَّ هذا الشكّ لا يقدح في علمي بأَني أنا الذي كنتُ موجوداً قبل ذلك، فاندفع الإشكال لكن هذا الجواب مبني على نفي النفس الناطقة[٧].

---

(١) ج: «غير مكتسبة بالعلوم».

(٢) ب، ج: «شبه».

(٣) ب، ج: «قادر على إيجاد شخص».

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) ب، ج: «التجويز ثابتاً».

(٦) ب، ج: «يمكن دعوى».

(٧) من قوله: «لكن هذا الجواب» إلى هنا، سقط من ب، ج.

قوله: تبدُّلُ الساكنيةِ بالمتحركية لا يدل على وجود واحد منهما، كما أنَّ تبدُّلَ الامتناعِ بالصحة لا يدلّ على وجود واحد منهما.

قلنا: لا نسلّمُ تبدّلَ الامتناع بالصحة، وكيف يعقَل[١] ذلك وتجويزُه يؤدي إلى ارتفاع الثقة عن القضايا العقلية حتى يلزمَ تجويزُ أن ينقلبَ استحالةُ الجمع بين الضدين في بعض الأوقات ممكناً بل واجباً؟ وذلك[٢] جهل مفرط.

بل نقول: المحال هو وجود الفعل الأزلي، وهذا المعنى ما زالت الاستحالةُ عنه في شيء من الأوقات، والممكن هو وجود الفعلِ[٣] فيما لا يزال، وذلك ما كانت الصحةُ زائلةً عنه في شيء من الأوقات.

قوله: الحدوث يتبدّل بالبقاء من غير أن يكون واحدٌ منهما أمراً ثبوتياً.

قلنا: الحدوث عبارةٌ عن حصول الذات في الزمان الأول، والبقاء عبارة عن حصوله في الزمان[٤] الثاني، فالمتبدّلُ إنما هو النسبة إلى الأزمنة[٥] فقط، وذلك لا يمكن أن يكون أمراً ثابتاً[٦] وإلا لكان لذلك الأمر نسبةٌ أيضاً إلى ذلك الزمان، فيلزم التسلسل، وأمّا الكائنيةُ فهي عبارة عن النسبة إلى الأحياز والأمكنة، وهي أحوال طارئة على الجسم مُدرَكةٌ بالمشاهدة، فهي لا محالةَ تكون أموراً ثبوتية.

قوله: المتحركيةُ والساكنيةُ غيرُ مشاهدة.

قلنا: الفرق بين الحالتين مشاهد بالحسّ، فإنكاره مكابرة، وعدم الإحساس به

(١) ب، ج: «وكيف يمكن يعقل».
(٢) في ب: «ذلك» دون واو.
(٣) ب: «والممكن موجود الفعل».
(٤) ب، ج: «الإمكان».
(٥) ب، ج: «اللازمية».
(٦) ب، ج: «ثبوتياً».

في الصورة التي فرضتموها[١] لا يدلّ على كونهما غيرَ مدركتين في ذاتَيْهما وإلا لَمَا أُدركا قطّ، بل يدلّ على أنَّ إدراكَهما مشروط ببعض الشرائط[٢] المفقودة في تلك الصورة.

قوله: وهبْ[٣] أنَّ التبدُّل يدل على كون أحد المتبدلين وجودياً أما أنه لا يدلّ[٤] على كون كل واحد منهما أمراً وجودياً[٥].

قلنا: الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة في أحياز متوالية؛ والسكون عبارة عن حصول واحد في حيّز واحد[٦]، فالتفاوت بين الحركة والسكون إنما هو بالدوام وعدم الدوام، وإذا كان كذلك فمتى ثبت في أحدهما أنه أمرٌ وجوديٌّ لزم في الآخر كذلك[٧] ضرورةَ توافقِهما في الحقيقة.

قوله: ما ذكرتموه معارَضٌ بأمور.

قلنا: قد بينّا في مسألة النظر أنَّ إفادة النظر في الدليل العقلي لا تتوقف على نفي ما يعارضها[٨]، وإذا كان كذلك فحينئذ لا يلتفت إلى المعارضة في العقليات، ولكن هذا الكلام صالح للدفع وقت الجدال، فأما[٩] عند التحقيق فلا؛ لأنه ليس جعلُ[١٠] أحدهما أصلاً والآخرُ معارضةً حتى لا يُلتفت إليه أَولى من العكس.

---

(١) ب، ج: «فرضتموه».
(٢) ب، ج: «بالشرائط».
(٣) ب، ج: «هب» دون واو.
(٤) كذا في ج: «أما أنه لا يدل»، وسقطت «أنه» من أ.
(٥) من قوله: «أما لا يدل» إلى هنا سقط من ب.
(٦) ب، ج: «في حيّز واحد معاً».
(٧) ب، ج: «في الآخر أن يكون كذلك».
(٨) ب، ج: «يعارضه».
(٩) ب، ج: «وأما».
(١٠) ب، ج: «جعله».

قوله: الحصول في الحيّز أمرٌ نسبيّ، فوجوده في الخارج يستدعي وجودَ الحيّز في الخارج.

قلنا: هذا باطل بالعلم، فإنه نسبة أو ذو نسبة بين العالِم والمعلوم، ثم إنّا نعلم المحالات ولا وجود لها البتة في أنفسها مع أن النسبة المسمّاة بالعلم حاصلةٌ موجودة، فعَلِمْنا أنّ وجودَ النسبة لا يقتضي وجودَ كلٍّ واحد من المنتسبين.

قوله: الكائنيةُ لها نسبةٌ إلى محلّها.

قلنا: نحن إنما أثبتنا الكائنيةَ لأنا رأينا أنَّ الجوهرَ الواحدَ تحرك بعد أن كان ساكناً، فعلمْنا أنَّ المتبدّلَ غيرُ المستمرّ، فلو كانت الكائنية الواحدة تارة تَـحُلُّ محلاًّ وتارة تخرج عنه وتحلّ محلاًّ آخر كانت مثالاً[1] لمسألتنا، لكن[2] لـمّا استحال ذلك ظهر الفرق.

قوله: الحركة لو كانت موجودةً لكانت إمّا أن تكونَ مركّبةً من أمور غير قابلة للقسمة الزمانية أو لا تكون.

قلنا: أما مُثبتوا[3] الجزء الذي لا يتجزأ فإنهم اختاروا الأول.

قوله: إذا انتقل الجزء من جزء إلى جزء آخر متصل به متى يكون متحركاً؟

قلنا: عندما يلاقي كلية الثاني[4].

قوله: إنَّ في هذا الوقت قد انقطعت الحركة.

قلنا: الخروج عن الحيّز الأول هو غير الدخول في الحيّز الثاني، والدخول في الحيز

---

(١) ب، ج: «مثلًا».

(٢) ب، ج: «ولكن».

(٣) ب، ج: «لما أثبتوا».

(٤) ب، ج: «كلية الجزء الثاني».

الثاني يسمّى في أول أوقات وجوده حركة، ثم إذا استمر فإنه يسمى حال استمراره سكوناً، وعن هذا زعموا أنَّ الحركةَ تماثل السكون، وأمّا نفاة الجزء فإنهم اختاروا القسم الثاني، وهو أنَّ الحركةَ غيرُ مركَّبة من أجزاء عديمة القبول للانقسام الزماني.

بيانه: وهو أنَّ الحاصلَ في الحاضر الذي هو الفاصل بين الماضي والمستقبل طرفُ الحركة، وأما الحركة فإنها لا توجد في ذلك الفاصل، وإنما[١] توجد في الزمان، وهي عبارة عن الحصول بين جزءين من حدود المسافة على وجهٍ لا يكون حالُ ذلك الحاصلِ في ذلك الحصولِ في آنٍ من الآناتِ المفروضةِ مشابهةً لما قبلها أو لما بعدها، ومعلوم أنَّ هذه الحالةَ لا توجد[٢] في الآن، بل هي مفترضة[٣] بين كل آنين يعترضان في الزمان، وليس كل ما لا يوجد في الآن وجب أن لا يكونَ موجوداً وإلا لما كان الزمان موجوداً؛ لأنه غير موجود في الآن، وبعد ذلك دقائق لا تليق بهذا الموضع سنذكرها في مسألة الجزء، إن شاء الله تعالى.

ثم تَعارَض ما قالوه بالجسم، فإنّ لقائل أن يقول: لو كان الجسم موجوداً لكان إمّا أن يكون منقسماً أو لا يكون، ومحال أن يكون منقسماً؛ لأنه يلزم منه انقسام الحركة، ويلزم منه نفيُها في الذهن وفي الخارج، ومحال أن لا يكون منقسماً لَمَا ذكروه، فيلزم منه نفي الجسم، ولـمّا كان ذلك باطلاً فكذلك ما قالوه.

قوله: لا نسلّم أنَّ الجسمَ متى كان موجوداً كان حاصلاً في الحيّز.

قلنا: قد دللنا على أنَّ المقدارَ الممتدَّ في الجهات الثلاثة[٤] لا يمكن أن يكون له

---

(١) ب، ج: «الفاصل بين الماضي والمستقبل وإنما».

(٢) ب: «لا يوجد».

(٣) كذا في ب، ج: «مفترضة»، وفي أ: «مفترض».

(٤) ب، ج: «الثلاث».

محل، بل هو أمر قائم بنفسه، والأمر الذي لا حقيقة له إلا كونُه ممتداً في الجهات يمتنع خلوّه عن الحصول في الجهات.

قوله: ثبت أنَّ الجسمَ غيرُ مركّب من شيء من الأجزاء فيكون له هَيولى.

قلنا: لا نسلّم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وسيأتي تقريره، إن شاء الله تعالى، ثم لئن[1] سلّمْنا نفيَ الجزء فلمَ قلتم: إنَّ للجسم هيولى؟

قوله: لأنه قابل للانفصال، والقابل[2] للانفصال ليس هو الاتصال.

قلنا: إن كنت تعني بالانفصال الانقسامَ[3] وبالاتصال هذا المقدارَ فلمَ قلتم[4] بأنَّ المقدار لا يقبل الانقسام؟ وكيف يمكن أن يقال ذلك مع أنَّ قَبول التجزئة للمقدار بالذات، ولغيره بواسطته؟ وإن عنيتم بالانفصال والاتصال شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

ثم لئن[5] سلّمْنا أنَّ للجسم هَيولى، ولكن لا نسلّم صحّة خلوِّها عن الجسمية.

قوله: لو امتنع خلوُّها عن الصورة لزم الدور.

قلنا: لكن لا يجوز أن تكون تلك[6] الصورةَ الجسميةَ من لوازم الهيولى وإن لم تكن الهيولى محتاجةً إليها، كما أنَّ الحصولَ في الحيّز من لوازم الجسمية وإن لم تكن الجسميةُ محتاجةً إليه، وكما نقول في جميع لوازم الماهيّات؟

---

(١) ب، ج: «ولئن».

(٢) ج: «والقائل» تصحيف.

(٣) ج: «الأقسام».

(٤) ب، ج: «قلت».

(٥) ب، ج: «ولئن».

(٦) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.

ثم لئن[١] سلَّمنا أنَّ الهيولى تكون محتاجةً إلى الصورة ولكن لـمَ لا يجوز أن يقال: الهيولى تحتاج[٢] إلى تلك الصورة لا من حيث إنها تلك الصورة، بل من حيث إنها صورة، وأمّا الصورة[٣] فتحتاج إلى الهيولى لا من حيث إنها صورة، بل من حيث إنها تلك الصورة؟ وإذا اختلف الاعتبار[٤] لم يلزم الدور.

قوله[٥]: كل محدَث فإنه مسبوق بإمكان الوجود.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: إمكان الوجود وصف[٦] ثبوتي.

قلنا: لا نسلّم ذلك لوجهين:

الأول: ما ذكرنا[٧] أنه لو كان ثبوتياً لما كان واجبُ الوجود لذاته، لاحتياجه إلى الموصوف وعدمِ احتياج الواجب لذاته إلى الغير، فيكون ممكناً، فيلزم التسلسل.

الثاني: أنه لو كان ثبوتياً لكان ثبوتُه: إمّا في ذات الممكن، أو في غيره، أو لا في محلّ. ومُحالٌ أن يكون فيه؛ لأنَّ ثبوتَ الشيء في الشيء يتوقّفُ على ثبوت ذلك الشيء، فلو كان الإمكانُ وصفاً ثبوتياً قائماً بالممكن لكان ثبوتُ الممكن[٨] سابقاً على ثبوته له[٩] فيلزم من استحالةِ زوالِ الإمكان عن الممكن لذاته استحالة زوالِ

---

(١) ب، ج: «ثم إن».
(٢) ب، ج: «محتاجة».
(٣) ج: «وأما صورة».
(٤) ب، ج: «اختلفت الاعتبارات».
(٥) ب، ج: «وقوله».
(٦) ب، ج: «نصف».
(٧) ب، ج: «ذكرناه».
(٨) ب، ج: «ثبوت ذلك الممكن».
(٩) قوله: «له» سقط من ب.

وجودِ ذلك الممكن الذي هو شرطٌ لذلك الإمكان، فيكون الممكن[١] واجباً، هذا محال.

وبهذا تبيّن أنه لا يكون[٢] قائمًا بغيره؛ لأنَّ إمكاناتِ الممكنات أمورٌ مستحيلةُ الزوال لأعيانها، فلو كانت الإمكاناتُ قائمةً بغيرها لكان وجود تلك المحالِّ شرطاً لوجود الإمكانات التي يمتنع زوالُها لأعيانها، وما كان شرطاً لشيء واجبِ الوجودِ بعينه فهو أولى أن يكون كذلك، فإذن وجود الهيولى واجبٌ لعينه، وهو محال بالاتفاق، وأيضاً فلأنَّ إمكاناتِ الماهيّات لوازم لها، ولوازم الماهيات لا يُعقل حصولُها في غيرها وإلا لم تكن[٣] لوازمَ لها، ويستحيل أن يوجد لا في محلّ لوجهين[٤]؛ أمّا أولًا: فلأنَّ إمكاناً مجرداً لا لممكن غير معقول. وأمّا ثانياً: فلأن ذلك يغني عن الهيولى.

قوله: لا فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي.

قلنا: يلزمكم على هذا أنْ يكونَ الامتناعُ وصفاً ثبوتياً وإلا فلا فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي، بل يلزم[٥] أنْ يكونَ العدمُ موجوداً، وإلا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم منفي[٦].

قوله: بديهة العقل تحكم بأنَّ الشَيء لا يحدث إلا من شيء.

قلنا: بل بديهة العقل تحكم بأنَّ حدوثَ الشيء من الشيء غيرُ معقول، لأنَّ حدوثَ الشيء من الشيء هو أن يصيرَ بعضُ الشيء شيئاً آخر، وصيرورةُ الشيء شيئاً

---

(١) من قوله: «لذاته استحالة زوال وجود ذلك الممكن» إلى هنا سقط من ج.

(٢) ب، ج: «أنه لا يمكن أن يكون».

(٣) كذا في ج: «تكن»، وفي أ، ب: «يكن».

(٤) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يلزمكم».

(٦) ب، ج: «النفي».

آخر غيرُ معقول؛ لأنَّ ذلك الشيءَ إن بقي على حالته[١] فهو ما صار شيئاً آخر، وإن لم يبقَ على حالته[٢] فقد عُدِمَ هو وحدث شيء آخر، إلا أن يفسرّوا حدوثَ الشيء من الشيء بأنَّ الحادث لا بدّ وأن يكون حدوثُه في شيء، فحينئذٍ تكون هذه القضيةُ مفهومةً ولكنها[٣] ممنوعة، فكيف وقد بينّا أنّ حلولَ الجسمية في المحّل مُحال.

قوله: اللازم للجسم إمّا كلُّ الكائنيات، أو كائنيةٌ معينة[٤]، أو كائنيةٌ مبهمة.

قلنا: هاهنا[٥] قِسمٌ آخر وراء هذه الأقسام.

وبيانه: وهو أنَّ لكلِّ شيء حقيقة، ثم يَعْرِض لتلك الحقيقةِ العمومُ تارةً والخصوصُ أخرى، والتعيينُ تارةً والإبهامُ أخرى، وهي من جهة ما[٦] أنها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود، فالكائنية من حيث هي كائنيةٌ مغايرةٌ للكثرة والوحدة والتعيين والإبهام، فلا نقول: الجسم يلزمه كل كائنية، أو كائنية معينة، أو غير معيّنة، بل الجسم يلزمه الكائنيةُ من حيث هي كائنية، وهذه حقيقة معينة ولها وحدة نوعية، فالجسم يقتضي تلك الحقيقة.

قوله: إن تلك الحقيقة أمرٌ لا يوجدُ إلا في الذهن، فكيف يكون لازماً للجسم؟

قلنا: هذا سوء فهم لما قلناه؛ لأن الحقيقةَ الذهنيةَ هي الكائنيةُ الكليةُ أو المبهمة، والكائنيةُ الكليةُ أو المبهمةُ مقيدةٌ بقيد وهي الكلية أو الإبهام، وليس كلامُنا فيها[٧]،

(١) ب، ج: «حاله».

(٢) ب، ج: «حاله».

(٣) ب، ج: «لكنها» دون واو.

(٤) ب، ج: «معينة».

(٥) ب، ج: «هذا».

(٦) ب، ج: «وهي موجبة».

(٧) ب، ج: «الكلام في هذا».

بل في الكائنية من حيث هي كائنية فقط، وهي موجودة في الأعيان؛ لأنَّ الكائنيَةَ المعيّنةَ موجودةٌ في الأعيان، والكائنيةُ المعينةُ كائنيةٌ مع قيد، وإذا كانت الكائنية مع القيد موجودة كانت الكائنية أيضاً موجودة، نعم الكائنية بقيد كونها كليةً أو مبهمةً غيرُ موجودة، وليس كلامنا فيها.

قوله: الكائنية ليست علّةً للجسم ولا معلولةً ولا[1] شرطاً، فوجب جواز خلوِّ الجسم عنها.

قلنا: الجسم من حيث هو جسمٌ علةٌ للكائنية من حيث هي كائنية، فتلك الحقيقة لازمة للجسم لكونها معلولةً له، والعلة لا تنفكّ عن المعلول، ولا يلزم منه الدور، وأمّا الكائنيات المعينة فإن الجوهرَ غيرُ محتاجٍ إلى شيء منها فلا يلزم الدور.

قوله: لمَ قلتم: إنَّ الكائنية حادثة؟

قلنا: لأنه يصحّ عليها العدم؛ لأنه لو وجب حصولُ جسم في حيّز لكان ذلك الوجوبُ إمّا أن يكون لنفس الجسمية، أو لعارضها، أو لمعروضها، أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معروضاً.

قوله[2]: التقسيم غير منحصر لاحتمال أن يثبت ذلك الوجوبُ لا لعلة.

قلنا: وجوبُ حصول الجوهر في الحيّز صفةٌ من صفات ذلك الحصول، وإذا لم يكن حصولُ الجسم في الحيز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوبُ المحتاجُ إليه مستقلاً بنفسه؟

قوله: لو كان كل حكم معللاً بعلة لكانت علِّيّةُ العلةِ معللةً بعلة أخرى، ولزم التسلسل.

---

(١) ب، ج: «ولا معلولة له ولا».

(٢) ج: «وقوله».

قلنا: عليّـةُ العلةِ معللةٌ بذاتها فلا يلزم التسلسل.

قوله: لو كان الوجوبُ معللاً لكان ممكناً لذاته.

قلنا: إن عنيتم بكونه ممكناً أنه غيرُ مستقل بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليّته تَبَعٌ للغير فَلِمَ قلتم بأنَّ الوجوبَ[1] ليس كذلك؟ بل صريح العقل يشهد بأنَّ الوجوبَ حكمٌ تابع في الثبوت والتصوّر للغير، وإن عنيتم به معنى آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك لوجوب جسميته[2]؟

قلنا: لأنَّ الجسمية أمر مشترك، والاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، فكان يجب حصول كل الأجسام في ذلك الحيّز.

قوله: لا نسلّمُ أنَّ الجسمية أمر مشترك.

قلنا: المرجع في تماثل المتماثلات واختلاف المختلفات إمّا إلى العقل أو الحسّ[3]، وهما حاكمان بتساوي الأجسام في الجسمية؛ لأنَّ المعقولَ من الجسمية[4] الامتدادُ في الجهات، وصريحُ العقل شاهدٌ بأنَّ هذا القَدْرَ غيرُ مختلف في أفراد الأجسام، وأمّا في الحسّ: فلأنّ كل جسمين يتساويان في ما عدا الجسمية من الصفات فإنه يلتبس أحدهما بالآخر حتى يُظن أنَّ أحدَهما هو الآخر، ولو كان الاختلاف في الجسمية[5] حاصلاً لمَا حصل هذا الالتباس وهذا الكلام فيه نظر[6].

---

(١) ب، ج: «بأن ذلك الوجوب».

(٢) كذا في ب: «جسميته»، أ: «لجسميته»، ج: «الجسمية».

(٣) ب، ج: «أو إلى الحس».

(٤) ب، ج: «لأن المعقول من المعقول من الجسمية».

(٥) ب، ج: «الجسم».

(٦) كذا في ب، ج: «وهذا الكلام فيه نظر»، وسقطت «فيه» من أ.

قوله: لو كانت الجسميةُ أمراً مشتركاً لتوقّف دخولُه في الوجود الخارجي[١] على انضمام الشخص إليه وتوقّف انضمام الشخص إليه على دخوله في الوجود الخارجيّ.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا جعلنا الشخصَ أمراً وجودياً زائداً على تلك الحقيقة، فأمّا إذا لم نقل بذلك بل جعلناه[٢] عبارةً عن قيد عدمي وهو أنه ليس هو غيرَه: اندفع الإشكال، والذي تحقق أن التشخص لا يمكن أن يكون أمراً ثبوتياً أنه لو كان كذلك لكان له تشخّصٌ آخر فيلزم التسلسل.

قوله: التفاوت بين المثلَيْن أكثرُ من التفاوت بين الذات الواحدة في حالتين[٣]، فإذا عُقل وجوبُ اتصاف الذات بالمقدورية في حالة وامتناع اتصافِها به في حالة أخرى فلمَ لا يجوز أن يكون أحدُ المثلين مقتضياً حكماً دون الآخر؟

قلنا: الإشكال إنما يلزم إذا جعلنا الحقيقةَ مقتضيةً لصحة المقدورية من حيث هي تلك الحقيقة، ثم إنها تقتضي تارة ولا تقتضي أخرى، ونحن لا نقول كذلك، بل نقول: الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية، وفي زمان البقاء فُقِدَ الشرط، فلا جَرَمَ يزول الحكم[٤].

قوله: الباقي مثل الحادث، ثم لم يلزم من تماثلِهما تساويهما في صحة المقدورية.

قلنا: إنما يلزم[٥] ذلك لمَا ذكرنا أنّ صحةَ المقدوريةِ ليست معللةً بالذات وحدها، بل بالذات بشرط الحدوث، على أن كثيراً من الناس زعموا أنَّ الباقيَ محتاج

---

(١) ج: «الخارج».

(٢) ب، ج: «و جعلناه».

(٣) ب، ج: «الحالتين».

(٤) ب، ج: «يزول الحكم بزوال المقتضي».

(٥) ب، ج: «إنما لا يلزم».

إلى السبب كما كان محتاجاً إليه حالَ حدوثه، وهذا أَولى من الأول؛ لأنا في بعض المقدّمات التي ستأتي[١] نحتاج[٢] إلى القول بأن الممكن كيف كان يحتاج[٣] إلى المؤثر.

قوله: الممكنُ المعيّنُ إنما احتاج إلى المؤثر المعين لإمكانه، ثم إنَّ الإمكانَ متحققٌ[٤] في سائر المواضع مع عدم الحاجة إلى ذلك المؤثر المعينّ.

قلنا: لا نسلّم أنّ إمكانَ الممكنِ المعينِ علّةٌ لاحتياجه إلى ذلك المؤثّر، بل هو علة لاحتياجه إلى مطلق المؤثر، ثم إنَّ ذلك المؤثِّرَ المعينَ[٥] علةٌ لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعيّن، فإمكان المعلول مُحوجٌ له إلى مؤثر مطلق، فلا جرم متى تحقق الإمكان تحققت الحاجة المطلقة، وأمّا تعيّن المؤثر فإنما جاء من خصوصية ذات المؤثر، وتلك الخصوصيةُ غيرُ مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات، فاندفع الإشكال.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون تعيُّنُ الشخصِ المعيَّنِ شرطاً لصدور الحكم على[٦] العلة، أو تعينُ غيره يكون مانعاً؟

قلنا: هذا إنما يتم لو كان تعيُّنُ متعينٍ مخالفاً لتعيُّنِ المتعيِّن الآخر، فأمّا إذا كانت التعينات[٧] بأسرْها متساويةً في تمام ماهيتها[٨] اندفع الإشكال، وهاهنا أبحاث دقيقة يجب التأمل فيها.

---

(١) ب: «سيأتي».

(٢) ج: «يحتاج».

(٣) ب، ج: «محتاج».

(٤) ب، ج: «يتحقق».

(٥) قوله: «المعين» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب، ج: «المتعينات».

(٨) ب، ج: «الماهية».

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب لشيء من عوارض الجسمية؟

قلنا: لأن ذلك العارضَ إن لم يكن لازماً لم يكن الحصولُ في الحيّز المعيَّنِ الحاصلِ بسببه لازماً، فإن[١] كان لازماً كان لزومه إمّا للجسمية أو للازم آخر، ويلزم التسلسل أو الدور[٢].

قوله: لمَ قلت: إنَّ التسلسل والدور باطلان؟

قلنا: لمَا سيأتي في[٣] باب وجوب[٤] الصانع تعالى.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون ذلك الوجوب لمعروض الجسمية؟

قلنا: قد دللنا على امتناع أن يكون للجسمية محل[٥].

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون حصولُ ذلك المحلّ في الجهة تبعاً لحصول الجسمية فيها؟

قلنا: لأن ذلك المحلَّ حينئذ يكون محتاجاً إلى الجسمية، فلو كانت الجسميةُ حالَّةً فيه بوجه آخر كانت محتاجةً إليه لاحتياج الحالّ إلى المحل؛ فيلزم الدور، وأنه مُحال.

وأمّا المعارضات التي ذكروها فقد مرّ الجواب عنها.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون لشيء غيرِ جسم ولا جسماني؟

قلنا: لما بيّنا أنَّ نسبتَه إلى جميع الأجسام تكون متساوية، فلم يكن بأن يجبَ حصولُ بعض الأجسام لأجله في حيّزٍ معين أَولى بأن يجبَ حصولُ الباقي فيه.

---

(١) ب، ج: «وإن».

(٢) كذا في ب، ج: «ويلزم التسلسل أو الدور»، وقوله: «أو الدور» سقط من أ.

(٣) ب، ج: «لما سيأتي إن شاء الله تعالى في».

(٤) ج: «وجود».

(٥) ب، ج: «محلًا».

قوله: إذا جاز أن يرجِّح[١] القادر مِثْلًا على مثل جاز في الموجب أيضاً كذلك.

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، وبتقدير عدم الفرق، فالمقصود حاصل، أمّا الفرق: فهو أنَّ العلم الضروري حاصل بأنَّ الجائع المشرف على الموت لجوعه إذا وُضع عنده الرغيف فإنه لا بدّ وأن يَبتدئ بالأكل من جانب معيّن من غير شيء اقتضى ترجح[٢] ذلك الجانب على سائر الجوانب، والعلمُ الضروريُّ حاصلٌ بأنَّ السّراجَ إذا أضاء جانباً[٣] بقَدْر ذراع فإنه يجب أن يضيء من الجانب الآخر بذلك المقدار، وإذا اقتضى صريح العقل هذا الفرق كان قياس أحدهما على الآخر باطلاً.

وأمّا[٤] بتقدير عدم الفرق فالمقصود حاصل؛ فإنَّ[٥] الموجب إذا عقل منه ما يعقل في[٦] القادر فكما أنَّ للقادر أن[٧] يحصل الجسم في الحيِّز ثم يخرجه عنه فليعقل أيضاً ذلك[٨] من الموجب، وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيز ممكناً.

قوله: صحّة وجود الشيء معللة بحقيقته[٩]، ثم إن حقيقة العالم اقتضت الصحة في بعض الأوقات دون البعض، فقد تخصّص أثر الموجب.

قلنا: هذا بناءً على أنّ الصحةَ أمرٌ وجودي، وهو باطل من وجهين: أحدهما: ما مرّ، الثاني[١٠]: أنه لا يمكن جعل الصحة من معلولات الحقيقة.

---

(١) كذا في ب، ج: «يرجح»، وفي أ: «يترجح».

(٢) ب، ج: «ترجيح».

(٣) ب، ج: «جانبها».

(٤) زاد في أ: «إن» وهي ساقطة من ب، ج.

(٥) ب، ج: «لأن».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) كذا في ب، ج: «للقادر أن»، وفي أ: «القادر» بدون «أن».

(٨) ب، ج: «فليقل ذلك أيضاً».

(٩) ب، ج: «بحقيقة».

(١٠) ب، ج: «والثاني».

فإن قيل: حدوث الشيء لم يكن للشيء ذات وعين وثبوت حتى يُجعلَ علّةً لشيء، بل كل ذلك أمور فرضية ذهنية.

قوله: هبْ أنّ الجوهر يصحّ خروجه عن حيّزه، لكن[١] لَمَ قلتم إن تلك الكائنيةَ تُعدَم[٢]؟ ولَمَ لا يجوز أن يقال: إنها تصير كامنة، أو تنتقل إلى محل آخر، أو لا إلى محلّ؟

قلنا: لأنا لا نعني بالكائنية إلا حصولَ[٣] الجسم في الحيّز، والمعني بخروج الجسم عن الحيّز أنه لم يبقَ حاصلاً فيه، فظهر[٤] أن الكُمون والانتقال محالان على الكائنية[٥].

نعمَ مَن أثبت معانٍ هي عللٌ موجِبَةٌ لهذه الكائنية يتوجّه عليه هذا السؤال، أما على هذه الطريقة فلا.

قوله: لـِمَ قلت[٦]: إنَّ القديم يستحيل عدمه؟

قلنا: لـَمَا ذكرنا أنّ القديم إمّا أن يكون واجباً لذاته أو لا يكون، فإن كان واجباً لذاته استحال عدمه.

قوله: هذا منقوض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحّته مع أنهما حُكمان واجبا الحصول لذاتيهما.

قلنا: إن الصحة والامتناع ليسا من الأمور الوجودية المحصلة في الأعيان، بل هما وصفان اعتباريان لا حصولَ لهما إلا في الذهن.

---

(١) ب، ج: «ولكن».

(٢) ج: «تقدم».

(٣) ب، ج: «إنا نعني بالكائنية حصول».

(٤) ب، ج: «وظهر».

(٥) ب، ج: «على الكائنية محالان».

(٦) ب، ج: «قلتم».

قوله: لـِمَ لا يجوز أن يكون ممكناً بمعنى كونه قابلاً للعدم ومع ذلك يكون الوجود به أولى، فيكون بتلك الأولوية غنياً عن العلة؟

قلنا: لَمَا سيأتي في باب وجود[1] الصانع تعالى.

قوله: هبْ أنَّ قبولَ الوجود والعدم على السواء فلمَ قلت[2]: إنه لا بدّ له من سبب؟

قلنا: لأنَّ بديهةَ العقل شاهدةٌ بأنَّ الحقيقةَ إذا كانت نسبةُ الوجود إليهما كنسبة العدم فإنه لا يترجح إحدى النسبتين على الأخرى إلا لمرجح.

قوله: الحدوث علة الحاجة.

قلنا: لا نسلّم.

قوله: البناء يستغني عن الباني حالَ بقائه.

قلنا: المحتاج إلى الباني ليس هو استقرار أجزائه في مواضعها[3]، بل انتقال تلك الأجزاء من موضع إلى موضع، فأمّا استقرارها في موضعها: فإمّا[4] أنْ يكون لأنَّ اللهَ تعالى يخلق الأكوان فيها حالاً بعد حال، أو لأن فيها قوى تقتضي البقاء والاستمرار[5] في تلك الأحياز على اختلاف المذاهب، وهكذا القول في الحجر المرمي إلى فوق.

قوله: لو احتاج الأثر إلى المؤثر حالَ بقائه فلا يخلو: إمّا أن يكون للمؤثر فيه تأثيرٌ أو لا يكون، فإن كان فإمّا أن يكونَ تأثيرُ المؤثر فيه هو ذلك الوجودَ الأولَ أو وجود آخر.

---

(١) كذا في ب، ج: «وجود»، وفي أ: «وجوب».

(٢) ب، ج: «قلتم».

(٣) ب، ج: «موضعها».

(٤) ب، ج: «إما».

(٥) ب، ج: «الاستمرار والبقاء».

قلنا: إن عنيتم بقولكم: المؤثر هل له فيه تأثيرٌ جديد فليس الأمرُ كذلك وإن عنيتم أنَّ المؤثّرَ له فيه تأثير، بمعنى أنَّ الأثرَ الذي وجد عنه استمر لأجْلِ استمراره: فالأمر كذلك[١].

قوله: سلّمنا أنه لا بدّ له[٢] من مؤثر فلِمَ لا يجوز أنْ يكونَ المؤثرُ موجباً؟

قلنا: لأن ذلك الموجبَ إمّا أن يكون واجباً أو منتهياً إلى الواجب، ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم.

قوله: إن جاز أن يتخلّف الأثر عن القادر جاز أن يتخلّف أيضاً عن الموجب.

قلنا: الفرق قد مرّ فلا نعيده.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر قادراً؟ قلنا: لأنا نجد من أنفسنا تعذّرَ الاقتدارِ على الباقي، والعلم بذلك ضروري.

قوله: العدم السابق مُنافٍ لوجود الفعل والفاعلية، فكيف يكون شرطاً لهما؟

قلنا: المنافاة إنما تتحقق بشرط المقارنة، فلمَ لا يجوز أن يكون المنافي عند المقارنة يكون تقدّمه شرطاً لوجود الشيء؟ ألستم تقولون: إن كل جزء من أجزاء الحركة فإنه علّة معدّة لحدوث الجزء الذي يتلوه؟ مع أنه يستحيل تقارن تلك الأجزاء، فكذلك[٣] هاهنا.

قوله: المحتاج إلى المؤثر إمّا الوجود، أو العدم، أو المسبوقية بالعدم.

---

(١) هكذا وردت هذه الفقرة في أ، أما في ب، ج فوردت هكذا: «قلنا: إن عنيتم بقولكم: المؤثر هل له فيه تأثير، بمعنى أن الأثر الذي وجد عنه استمر لأجل استمراره: فالأمر كذلك وإن عنيتم بقولكم: المؤثر هل له فيه تأثير جديد: فليس الأمر كذلك».

(٢) قوله: «له» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «فكذا».

قلنا: المحتاج هو الوجود، ولكن لا مطلقاً، بل بشرط كونه ممّا[١] سيحدث والباقي ليس كذلك.

قوله: الباقي ممكن الوجود فيكون محتاجاً إلى السبب، فلا تكون الحاجةُ إلى المؤثّر مشروطةً بالحدوث.

قلنا: لا منازعةَ في أنَّ مطلقَ الحاجة لا يتوقّف على الحدوث، بل الحاجة إلى القادر والتعلّقُ به هو المحتاج إلى قيد الحدوث، وهذا القيد هو الدعوى، والعلم به ضروري.

قوله: لو كان الحدوث علةَ الحاجة لزم الدور[٢].

قلنا: نحن لا نجعل علةَ الحاجة هي الحدوث، بل علة الحاجة هي الإمكان، ولكن بشرط كون الممكن مما سيحدث، لست أقول: بشرط كونه حادثاً حتى لا يلزمَ الدورُ لأجل الشرطية.

لا يقال: إذا حكمتَ الآن بأن المحتاج إلى المؤثر يجب أن يكون حادثاً، وقد ذكرت قبل ذلك أنه لا يتوقف حاجةُ الشيء إلى المؤثر على الحدوث ـ كان بين هذين الكلامين تناقض.

لأنا نقول: الذي ذكرناه قبلَ ذلك[٣] أنَّ الحاجةَ إلى المؤثر الموجب لا تتوقف[٤] على الحدوث، فالذي ذكرناه الآن أنَّ[٥] الحاجة إلى المؤثر القادر[٦] تتوقف[٧] على الحدوث فقد زال التناقض.

---

(١) ج: «كونه ما».

(٢) ب، ج: «لزم الدور، وإنه محال».

(٣) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

(٤) ج: «يتوقف» بالياء والتاء.

(٥) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «القادر المؤثر».

(٧) ج: «يتوقف» بالياء والتاء.

قوله: إن كان ما ذكرته[١] يدلّ على استحالة عدم القديم فها هنا ما يدلّ على جوازه.

قلنا: ممنوع.

قوله: امتناع وجود العالم وامتناع[٢] مؤثّرية الباري قد زالا[٣]، وصحّة وجود العالم وصحة موجودية الباري له قد وجدتا[٤].

قلنا: قد بينّا أنّ الصحة والامتناع أمران لا وجود لهما إلا في الذهن والاعتبار، وأمّا مؤثّرية الباري تعالى فهي أيضاً ليست أمراً وجودياً وإلا لاحتاجت إلى المؤثر، فكانت مؤثريةُ المؤثر[٥] فيها زائداً عليها، فيلزم التسلسل،وهكذا القول في كون الشيء بحيث يصحّ أن يكون مقدوراً.

فأمّا تعلق علم الباري تعالى بعدم العالم: فمن العلماء من زعم أنَّ العلمَ بأنَّ الشيء سيوجد علمٌ بوجوده إذا وجد، فقد سقط عنه هذا الإشكال، ومن سلّم أنه لا بد من تجدد علم آخر ـ وهو أبو الحسين البصري[٦] ـ فإنه يقول بأن ذلك التعلقَ الأزليَ[٧] يبقى ولكنه يحدث تعلّق آخر، فأمّا مَن زعم بأن[٨] التعلق الأول غيُر باقٍ فالإشكال لازم له ولا محيص عنه.

قوله: سلّمنا أنَّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، فلمَ قلتم: إنها تكون حادثة؟ ولمَ قلتم: إنّ لتلك الحوادث بدايةً؟

---

(١) ب، ج: «ذكرتموه».

(٢) ب، ج: «العالم في الأزل وامتناع».

(٣) ب، ج: «الباري فيه قد زال».

(٤) ب، ج: «وجد».

(٥) قوله: «المؤثر» سقط من ج.

(٦) قوله: «البصري» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «الأول».

(٨) ب، ج: «أن».

قلنا: للوجوه الأربعة المذكورة.

قوله على الأول[1]: إنه معارض بالصحة.

قلنا: قد مرّ أنَّ الصحة ليست أمراً ثبوتياً، بل هي من الأمور المقدّرة في الذهن.

قوله: هذا الخيال إنما وقع لتوهّم كون الأزل حالةً معينة.

قلنا: إنه لا حاجة في تقرير هذا الدليل إلى ما ذكرتموه.

بيانه: وهو أنَّ كل واحد[2] من الحوادث مسبوق بعدم لا أول له، فلو قدّرنا كل واحد من تلك العدمات شيئاً موجوداً لكان كل واحد من تلك الأشياء قديماً، وتلك القدماء لا بدّ وأنْ تفرض متقارنةَ الوجود في حين ما، وإلا لكان بعضُها بعد البعض، وذلك يقدح في كونها قدماء، وإذا كانت تلك الأشياء متقارنةً فعند حصولها بأسْرها لا يوجد شيء من الحوادث؛ لأنَّ أحد الأمور الحاصلة عند ذلك التقارن المفروض هو عدمُ هذا الحادث، فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشيء مقارناً لعدمه، وإنه محال، فثبت أنّا متى فرضنا أنَّ لكل واحد من الحوادث عدماً سابقاً عليه لا أول له فإنه يلزم كون كلِّها مسبوقاً بالعدم.

قوله: هذا معارض بالأوقات المقدّرة.

قلنا: الأوقات المقدّرة ليست أموراً وجودية؛ فلا يكون مثالاً[3] لمسألتنا.

وإذا ظهر الجواب عن الأسئلة المذكورة على الوجه الأول ظهر أيضاً عن الأسئلة المذكورة على الوجه الثاني.

---

(١) ب، ج: «على الوجه الأول».

(٢) ب، ج: «كلًّا».

(٣) ب، ج: «مثلًا».

قوله على الوجه الثالث: مجموع الحوادث غيرُ حاصل بالفاعل؛ لأنه واجب الحصول عند حصول آحاده.

قلنا: أتعنون به أنه واجب الحصول عند كل واحد[١] من آحاده؟ أو تعنون به أنه واجب الحصول عند مجموع آحاده؟ والأول ظاهر الفساد؛ فإن العشرة لا تكون واجبةَ الحصول عند حصول كل واحد واحد من آحادها.

والثاني أيضاً ظاهر الفساد؛ لأن مجموع الحوادث ليس إلا جملةَ آحاده على الاجتماع، والقول بتعليل وجوب حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغاير، فإذا لم يوجد التغايرُ بطل التعليل.

ثم إنْ سلّمنا حصول التغاير ولكن المجموعُ لـمّا كان محتاجاً إلى هذه الأشياء المتأخرة[٢] في وجودها عن الباري ـ تعالى ـ وجب أن يكون هو أيضاً متأخراً عنه.

قوله على الوجه الرابع: وصف الشيء بالزيادة والنقصان يستدعي وجود ذلك الشيء.

قلنا: ألستم أثبتم الزمان باحتماله الزيادةَ والنقصان، مع أنَّ أجزاءَ الزمان بمجموعها قط لا توجد[٣] في شيء من الأوقات؟ فإذا اعترفتم باحتماله للزيادة[٤] والنقصان عندما حاولتم إثباته فكيف منعتم مِنْ وَصْفِه بهما عندما حاولنا بيانَ تناهيه؟ وعلى[٥] أن هاهنا طريقةً أخرى وهي أن[٦] نقدّر أنه حصل في كل دورة من

---

(١) ب، ج: «عند حصول كل واحد».

(٢) ب: «المتغيرة»!

(٣) ب، ج: «لا يوجد مجموعها قط».

(٤) ب، ج: «الزيادة».

(٥) ب، ج: «على» دون واو.

(٦) ب: «أخرى أي أن».

الدورات الماضية شيء، وبقي ذلك الشيء إلى الآن مثل ما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة، فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتمل للزيادة والنقصان، فتكون متناهية، ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية ويحصل المقصود.

قوله: لا بداية للصحة الماضية وللزمان[١] المقدّر الماضي ولا نهاية للصحة في المستقبل.

قلنا: قد بيّنّا أنَّ الصحة ليست أمراً وجودياً، وكذا الزمان المقدر، وكذا الصحة المستقبلة، فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان لما[٢] ذكرتموه من أنَّ ما لا يكون موجوداً لا يتصف بالوصف الوجوديّ، وهكذا القول في تضعيف الألْف مراراً لا نهاية لها، فإن ذلك التضعيف ليس أمراً حاصلاً في الخارج، بل هو اعتبار ذهني، وأمّا العلم بالشيء مع العلم بالعلم به:

قلنا: ليس علم الله تعالى عبارةً عن هذه التعلّقات، بل عن[٣] صفة قائمة به يعرض[٤] لها تلك التعلقات، وأما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود، بل هي من باب النِّسَب والإضافات.

وأما التفاوت بين معلومات الله تعالى ومقدوراته:

قلنا: ليس هناك في المعلومات أعدادٌ وفي المقدورات أعدادٌ أُخرُ وجوديةٌ مع أنَّ أحدَ المجموعين أقلُّ من الآخر حتى يلزم الإشكال، بل المعنى بقولنا: لا نهاية لمقدورات الله تعالى أنه لا تنتهي إلى حدّ إلّا ويصحّ منه الإيجاد بعد ذلك، فحاصل

---

(١) ب، ج: «والزمان».

(٢) ب، ج: «بما».

(٣) قوله: «عن» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «يرض»!

القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحة موجوديّته، لا أنَّ هناك أعداداً موجودة محتملة للزيادة والنقصان.

قوله: لو لزم من[١] استحالة خلوّ الجسم عن الحوادث كونُه حادثاً لزم من استحالة خلوه عن العَرَض كونه عرضاً.

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، فإن الشيئين إذا تلازما وامتنع انفكاك أحدهما عن الآخر كانت مدةُ وجود أحدهما مساويةً لمدة وجود الآخر، فإذا كانت مدّة وجود أحدهما متناهيةً كانت مدّة الآخر[٢] كذلك، ولكن لا يلزم من التلازم كونُ كلٍّ واحد من المتلازمين مساوياً في حقيقته وماهيته للملازم الآخر، فظهر الفرق.

قوله في المعارضة الأولى: جميع جهات مؤثرية الباري تعالى في العالم لا بدّ وأن يكون حاصلاً في الأزل، ويلزم من ذلك امتناعُ تخلُّف العالم عن الباري.

قلنا: هذا إنما يلزم إذا كان موجباً بالذات، أمّا إذا كان قادراً فلا.

قوله: القادر لـمّا أمكنه أن يفعل في وقت وأن يفعل قبله أو بعده[٣] توقّفت فاعليته على مرجّح.

قلنا: المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال: القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدورَيْه[٤] دون الآخر على مرجح.

قوله: إذا جاز استغناء الممكن ها هنا عن المرجح فليجزْ في سائر المواضع، ويلزم منه نفي الصانع.

---

(١) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «مدّة وجود الآخر».

(٣) ب، ج: «وبعده».

(٤) ج: «مقدورية»!

قلنا: قد ذكرنا أنَّ بديهةَ العقل فرّقت في ذلك بين القادر وبين غيره، وما[١] اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه، ثم إنّا نعارض شبهتهم[٢] بالمعارضات المذكورة.

قوله: تعيّن النقطتين المخصوصتين للقطبية والدائر المخصوص[٣] لكونها منطقة الخط المخصوص لكونه محوراً لأجل تعيّن الحركة.

قلنا: لا نزاع في ذلك، ولكن لماذا اختصّ الفلك المعيّن بالحركة المخصوصة؟

قوله: لأنَّ نظام العالم لا يحصل إلا بالحركة على هذا الوجه.

قلنا: هذا باطل، وبتقدير تسليمه فهو يُبطل دليلكم، أمّا بطلانه: فلأنا نعلم بالضرورة أنّا لو قدّرنا حركة الكوكب على ممرّه المخصوص وعلى بطئه أو سرعته[٤] المخصوصتين ولكن إلى ضدّ جهته فإنه لا يختلف[٥] شيء من منافع العالم.

وأمّا أنه يُبطل دليلكم؛ فلأنه[٦] إذا جاز لكم أن تزعموا أنَّ الفلك اختار الحركةَ المخصوصةَ رعايةً منه لنظام العالم فلمَ لا يجوز أن يقال: الباري تعالى إنما اختار إيجاد العالم في الوقت المعين رعايةً منه لمصلحة أهل العالم؟ وبأيّ[٧] شيء يقدح في هذا أمكن أن يقدح به فيما ذكرتموه.

قوله: الحركة من جهة إلى جهة أخرى تضادُّ الحركةَ من الجهة الأخرى إلى الجهة الأولى، ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً لضدّه.

---

(١) ب، ج: «ولما».

(٢) ب، ج: «شبههم».

(٣) ب، ج: «والدائرة المخصوصة».

(٤) ب، ج: «وسرعته».

(٥) كذا في ب، ج: «فإنه لا يختلف»، وقوله: «لا» سقط من أ.

(٦) ب، ج: «لأنه».

(٧) كذا في ب، ج: «وبأي»، وفي أ: «ويأتي».

قلنا: لا نزاع في تضادّ هاتين الحركتين، ولكنّا قد دللنا على أنَّ كلَّ عَرَض يصحّ[١] أن يتصف به جسم فإنه[٢] يصحّ أن يتصف به كل جسم، وإذا كان كذلك فالحركة من المشرق إلى المغرب حاصلةٌ[٣] في الفَلَك الأول، فيلزم أن يكون الفلك الثاني قابلاً لها وبالعكس، فيكون اختصاص كل واحد من الفلكين بإحدى الحركتين لا لمرجّح، وذلك يُبطل كلامَكم.

قوله[٤]: حركات الأفلاك لأجل التشبّه بالعقول[٥] فمن المحتمل أن يكون التشبه حاصلاً بإحدى الحركتين دون الأخرى، فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات.

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّ الفَلَك إذا حاول التشبّه بالعقل فليس ذلك لأنه يحاول أن يجعل نفسه مثلَ العقل؛ لأن الجسم لا يصير عقلاً لاستحالة انقلاب الأجناس، بل المعنى من هذا التشبه أنَّ الفلك يحاولُ أنْ يحصل له بالفعل[٦] كل الكمالات التي يمكن حصولها له، كما أن العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كل ما كان ممكنَ الحصول له، وإذا كان المعنى من التشبُّه ذلك لم يكن[٧] اختلافُ ماهيّات العقول موجباً اختلاف[٨] هذه الحركات؛ لأن العقل المجرد كيف كان حقيقته وماهيته[٩] فإنَّ تشبه الفَلَك به من الوجه المذكور لا يختلف أصلاً.

---

(١) ب، ج: «على أن كل عرض قد يصح».
(٢) قوله: «يصح أن يتصف به جسم فإنه» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «كان حاصلًا».
(٤) ب، ج: «قولكم».
(٥) قوله: «بالعقول» سقط من ج.
(٦) ب، ج: «بالعقل».
(٧) ج: «يكن» بالوجهين: بالياء والتاء.
(٨) ب، ج: «لاختلاف».
(٩) ب، ج: «ماهيته وحقيقته».

لا يقال: ماهيّاتُ العقول إذا كانت مختلفةً فلا يلزم من كون ماهيةِ[١] عقل موجبةً حركةً مخصوصةً كونُها موجبةً حركةً أخرى؛ لأنه ليس ما أوجب لذاته شيئاً أوجب لذاته كلَّ شيء.

لأنا نقول: لا نزاع في ذلك، ولكن العقلُ لـمّا لم يكن جسماً ولا جسمانياً كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتماثلة واحدة، فلم يكن بأن يختصّ بعض الأجسام بقبول أثره الخاص[٢] أولى من غيره إلا لأمر زائد على الجسمية، وذلك الزائد إن كان حالاً في الجسم عاد السؤال فيه، وإن كان محلاً له كان ذلك باطلاً لـمَا مرّ مِن أنَّ الجسمية لا محلّ لها.

قوله على المعارضة الثالثة: إنَّ انتقارَ الموضع المعيّن من الفَلَك ليس متأخراً عن وجود الفلك.

قلنا: هذا باطل؛ لأنَّ كونَ ذلك الموضعُ مكاناً للكوكب المعين عبارةٌ عن سطح[٣] مع إضافة خاصة وهي كونه محيطاً بجسم آخر، فتلك الإضافة متأخرة عن ذلك السطح المتأخر عن وجود الجسم، فيكون[٤] حصول تلك النقرة متأخراً لا محالة عن تكوُّن[٥] جسم الفلك، وذلك يبطل ما ذكروه[٦]، وهذا هو الجواب عن اعتذارهم عن المتمّمات.

قوله على المعارضة الخامسة: إنَّ حدوثَ الحوادث ها هنا إنما كان لأنَّ الحركاتِ السماوية مُعدّاتٌ لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور.

---

(١) ب: «ماهيته».

(٢) ب، ج: «الخاصة».

(٣) ب، ج: «السطح».

(٤) كذا في ب، ج: «فيكون»، وفي أ: «فيقول».

(٥) ب، ج: «كون».

(٦) ب، ج: «ذكرتموه».

قلنا: ما ذكرتموه عبارات هائلة ونحن نذكر تقسيماً حاضراً يُبْطل ما ذكرتموه فنقول: علة هذه الحوادث إمّا أن تكونَ قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة فإمّا أن يتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث حادث أو لا يتوقف، فإن لم يتوقف كان ذلك اعترافاً بأنَّ المؤثر القديم لا يجب أن يكون أثره قديماً، وحينئذ يبطل أصل كلامكم.

وأمّا إن توقف[١] فتلك العلةُ قبل حصول هذا الشرط ما كانت علةً بالفعل وعند[٢] حصوله صارت علةً بالفعل، فكونها علة بالفعل حُكمٌ حدث لتلك الماهية بعد أن لم يكن، فلا بدّ لها من مؤثّر، وذلك المؤثر إما أن يكون سابقاً عليه أو مقارنا له، فإن كان سابقاً عليه[٣]، فحينئذ أمكن أن يكون علةُ وجود الشيء متقدماً عليه، وإذا جاز ذلك جاز أيضاً استناد وجودِ كلِّ حادث إلى وجود حادث سابق عليه لا إلى أول على ما هو مذهب الفلاسفة من غير أن يستند ذلك الحادثُ إلى مؤثر قديم، وذلك يسدّ عليهم باب[٤] إثبات المؤثر القديم.

وأمّا إن كان المؤثر في تلك العلِّيّة أمراً مقارناً فذلك المقارن إمّا أن يكون معلولاً له[٥] أو لا يكون؛ فإن كان الأول لزم الدور، وإنه محال، وإن كان الثاني فالكلام في حدوث ذلك الحادث المقارن كالكلام في الأول، وتعود الأقسام المذكورة بعينها، وأمّا إن كانت علّةُ الحادث المعيّن حادثةً أيضاً فذلك الحادث إن وجب أن يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الأول؛ فيلزم إثبات علل

---

(١) ج: «يتوقف»، ب: «تتوقف».

(٢) في ب: «عند» دون واو.

(٣) من قوله: «أو مقارناً له» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «معلوله».

ومعلولات لا نهاية لها معاً، وذلك يسدّ عليهم باب[١] إثبات واجب الوجود[٢].

وإن كان سابقاً عليه كان هو أيضاً يستند إلى حادث آخر سابق عليه لا إلى أول على ما هو مذهب الفلاسفة، وذلك يسدّ عليهم باب[٣] إثبات الصانع، فثبت أنه إمّا أنْ يلزمَهم نفيُ الصانع أو الاعترافُ بمؤثّر قديم تخلّف عنه الأثر.

لا يقال: أنتم بيّنتم[٤] هذا الكلام على أنَّ علّيّةَ العلةِ المؤثرة حكمٌ زائد على ذات العلّة، وذلك ممنوع.

لأنا نقول: إنّ الفلاسفة اتفقوا على أن مقولة[٥] أن يفعل أحد أجناس الأعراض فلا يمكنهم الامتناع عن ذلك هاهنا، فهذا جملة الكلام على المعارضة الأولى.

قوله في المعارضة الثانية: العالم ممكن الوجود في الأزل، فوجب أن يكون واجبَ الحصول في الأزل.

قلنا: قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين، فإنْ حكمتم في الحادث المعيّن أنه كان ممتنعاً في الأزل ثم انقلب ممكناً فيما لا يزال فنحن نقول في كل العالم كذلك، وإن حكمتم أنه[٦] كان ممكناً في الأزل مع أنه لم يجب حصوله في الأزل فكذلك هاهنا.

قوله في المعارضة الثالثة: كلُّ مُحدَث فإنه مسبوق بإمكان الوجود، والإمكان يستدعي محلاً.

قلنا: بيّنّا[٧] أن الإمكان ليس وصفاً ثبوتياً حتى يستدعيَ محلاً.

---

(١) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «إثبات العيب الوجود» كذا!

(٣) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «بينتم» سقط من ج.

(٥) ج: «مقوله».

(٦) ب، ج: «بأنه».

(٧) ب، ج: «قلنا: قد بيّنا».

ثم إنْ سلَّمنا أنه يستدعي محلاً فلمَ قلتم: إنَّ ذلك المحلَّ الذي يسمونه[١] بالهيولى يمتنع خلوه عن الجسمية؟ فإن تلك الهيولى لو احتاجت إلى الجسمية المحتاجةِ إليها[٢] لزم الدور.

قوله: لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفتْ بها فليس حصولُها[٣] في بعض الأحياز أولى من البعض، فإمّا أن تحصل في كل الأحياز أو لا في شيء منها[٤].

قلنا له[٥]: لِمَ لا يجوز أن يقال: الفاعل المختار إذا خلق فيها[٦] الجسمية فإن الداعيَ له إلى الجسمية يدعوه إلى تخصيصه بحيز[٧] معيّن؟ فإن قالوا: القادر لماذا خصصه بذلك الحيّز دون حيّز آخر: كان ذلك رجوعاً منهم إلى الشبهة الأولى.

قوله في المعارضة الرابعة: كل محدَث فإنه[٨] مسبوق بالعدم، وذلك السبق لا يحصل إلا بالزمان.

قلنا: الجواب عنه ما مرَّ من أن بعض أجزاء الزمان سابق على البعض مع أن ذلك لا يستدعي زماناً وإلا لزم التسلسل، وإذا كان تقدُّمُ بعض أجزاء الزمان على بعضٍ[٩] لا يستدعي زماناً فلِمَ لا يجوز مثلُه في تقدّم عدم الحادث على وجوده؟ وأيضاً فالقَبْلية ليست من الأمور الثبوتية خارج الذهن؛ لأنها من الأمور الإضافية

(١) ب، ج: «سميتموه».
(٢) كذا في ب، ج: «إليها»، وفي أ: «إليه».
(٣) كذا في ب، ج: «حصولها»، وفي أ: «حصوله».
(٤) ج: «شيء ها هنا» تحريف.
(٥) قوله: «له» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «فيه».
(٧) كذا في ب، ج: «بحيز»، وفي أ: «الحيز».
(٨) ب، ج: «فهو».
(٩) كذا في ج: «على بعض»، وفي أ، ب: «البعض».

التي وجودها متوقف على وجود كل واحد من المضافين، لكن القَبْل الزماني يستحيل أن يوجد مع البَعْد الزماني من حيث كونُه قَبْلاً وبَعْداً، بل[١] الشيء الذي كان قبلاً يجوز أن يبقى حال ما هو بَعْد لكنه حينما حصل معه لم يكن بهذا الاعتبار قبلاً بل معاً.

قوله في المعارضة الخامسة: إنَّ الإمكان المفترض[٢] قبل العالم الذي يتسع لحوادث[٣] عشرة أيام أقلُّ من الإمكان الذي يتسع لحوادث[٤] عشرين يوماً.

قلنا: ما ذكرتموه يقتضي القول بالخلاء؛ لأن الجسم الذي يزيد نصفُ قطرِه على نصف قطر هذا العالم الموجود بعشرة أذرع لا يتسع له ما يتسع لنصف قطر هذا العالم، فيلزم منه إثبات الخلاء خارج العالم، وذلك مما لا تقولون به، فكذا ها هنا.

وأيضاً يقال لهم: ما المعنى بقولكم: إن هناك إمكاناً يتسع لعشر من الدورات[٥] وإمكاناً[٦] آخر يتسع لعشرين دورة؟ إن عنيتم به أنه وجد قبل حدوث العالم بأجسامه وأعراضه أمر يتسع للعشرين[٧]، فهذا مصادرة على المطلوب[٨] الأول، فلِمَ قلتم: إنه وجد قبل حدوث العالم مدة وزمان؟ وهل النزاع إلا فيه؟ و إن عنيتم به أن الدورات العشرة إذا[٩] وجدت كانت أقلّ من الدورات العشرين فهذا مسلّم، ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم.

(١) كذا في ج: «بل»، وفي أ، ب: «هل».
(٢) ب، ج: «المفروض».
(٣) ب، ج: «بحوادث».
(٤) ب، ج: «بحوادث».
(٥) ب، ج: «لعشرة دورات».
(٦) ج: «وإمكان»!
(٧) ب، ج: «لعشرة وأمر آخر يتسع لعشرين».
(٨) ب: «المطر» كذا!
(٩) ب، ج: «إن».

قوله في المعارضة السادسة: الباري ـ تعالى ـ متقدّم على العالم، وذلك لا يكون إلا[(١)] بالزمان.

قلنا: مرّ الجواب عنه.

قوله في المعارضة السابعة: المفهوم من قولنا: العالم لم يكن في الأزل: إمّا أن يكونَ هو أنه ما كان موجوداً في العدم الصِّرْف، أو ما كان موجوداً في زمان مستمر[(٢)].

قلنا[(٣)]: المفهوم منه ما هو المفهوم من قولنا: هذا الزمان كائن الآن، أو أنه[(٤)] كان فيما مضى، فإن ذلك لا يدلّ على زمان حصل فيه الزمان، فكذلك هاهنا.

قوله في المعارضة الثامنة: لا بدّ من تمييز وقت الحدوث عن وقت اللاحدوث، وإلا فقد وقعا[(٥)] معاً.

قلنا: وكذلك يلزم تميُّزُ الوقتِ الذي حدث فيه اليومُ من الوقت الذي حدث فيه الأمس، وإلا فيكون اليوم حاصلاً مع الأمس، وإنه محال، فيلزم أن يكون للزمان زمان، وهو محال، وكل ما تجيبون به عن ذلك فهو جوابنا عن كلامكم.

قوله في المعارضة التاسعة: لو كان العالم محدَثاً مستنداً إلى القادر لكان القادر إما أن يصحّ منه الفعلُ أزلاً أو لا يصحّ.

قلنا: إن[(٦)] عنيتم أنه[(٧)] يصحّ منه إيجاد الفعل في الأزل فهذا محال لعينه ولا[(٨)]

---

(١) ج: «لا»!

(٢) ج: «مر» وسقط من ب.

(٣) ج: «مرّ قوله قلنا»!

(٤) ب، ج: «وإنه».

(٥) قوله: «وقعا» سقط من ج.

(٦) قوله: «إن» سقط من ج.

(٧) ب، ج: «عنيتم به أنه».

(٨) في أ: «لا» دون واو.

ينقلب البتة ممكناً، فإن وجود الفعل في الأزل مُحال في كل وقت يفرض، وإن عنيتم به أنه يصحّ منه في الأزل في جميع الأوقات إيجادُ الفعل في ما لا يزال، فهذه الصحة ثابتة أزلاً وأبداً، فالذي كان صحيحَ الوجود في وقت فهو صحيحُ الوجود أزلاً[١] وأبداً، والذي كان ممتنعاً فهو ممتنع أزلاً وأبداً، وأيضاً فتعارضه بوجود الحادث بشرط كونه مسبوقاً بالعدم فإنه إن كان صحيحاً لذاته ثم لا يلزم ثبوتُ الصحة في الأزل وكذلك[٢] في كل العالم، وإن لم يكن صحيحاً فعدم تلك الصحة إمّا لعدم المقتضي أو لوجود[٣] المانع، ويعود التقسيم الذي ذكروه.

قوله في التقرير الثاني لهذه الشبهة: إنه إذا وجد الفعل إمّا أن تبقى قادريتُه على ذلك الفعل أو لا تبقى.

قلنا: القادرية أمر ثبوتي، وهي باقية بعد وجود الفعل، وأما تعلّقها بالفعل فقد بيّنّا أنه ليس أمراً ثبوتيّاً في الخارج، بل هو من قبيل النِّسب والإضافات التي لا تعرضُ[٤] إلا في الذهن.

قوله في المعارضة العاشرة: لو كان العالم حادثاً لزم وقوع التغيّر في علم[٥] الله تعالى.

قلنا: هبْ أنَّ الأجسامَ قديمةٌ أمّا لا شك في حدوث الأعراض والصفات والأحوال، فكل ما تقولونه في حدوث الأعراض فهو قولنا في حدوث الأجسام، ثم سيأتي بيان اختلاف العلماء في باب عالمية الله تعالى.

---

(١) ج: «وأزلًا»!

(٢) ب، ج: «فكذلك».

(٣) ب: «المقتضي الوجود».

(٤) كذا في ب، ج: «تعرض»، وفي أ: «تفترض».

(٥) قوله: «علم» سقط من ج.

قوله في المعارضة الحادية عشر: لو كان العالم محدَثاً لكان محدِثُه مختاراً.

قلنا: وهو[١] كذلك.

قوله في التقرير الأول لإبطال الاختيار: إنّ[٢] اختياره إمّا أن يكون لغرض أو لا لغرض.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون لا[٣] لغرض؟

قوله: لأنه يكون عبثاً.

قلنا: إن عنيتم بالعبث أن الفعل لا يكون لغرض فكأنكم قلتم: إن لم تكن فاعليتُه لغرض وجب أن لا تكون فاعليته لغرض، وهذا تعليل الشيء بنفسه، وإن عنيتم بالعبث معنى آخر فاذكروه لننظر فيه[٤].

لا يقال: إذا[٥] لم تكن فاعليته لغرض كانت فاعليته مساوية للافاعليته، وإذا كان كذلك فلا[٦] بدّ من مرجّح.

لأنا نقول: هذا رجوع إلى الشبهة الأولى، وقد مرّ الجواب عنه.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من غرض، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون الغرض عائداً إلى غيره؟

قوله في الوجه الأول في إبطال هذا القسم: عود الغرض إلى غيره وعدمُ عوده[٧]

---

(١) ج: «فهو».

(٢) ب: «وإن».

(٣) ب، ج: «لا يكون».

(٤) ب، ج: «لنتكلم عليه».

(٥) ب، ج: «إن».

(٦) ب، ج: «لا».

(٧) ب، ج: «العود».

إلى ذلك الغيرِ فإمّا أن يكون بالنسبة إليه متساويين أو لا يكونا كذلك[١]، والأول عود إلى القسم الثاني، والثاني يتضمن كون الباري مستكملاً[٢].

قلنا: إن عنيتم بذلك أنه إذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمّن حصولَ كمال له، وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا[٣] يتضمن فوات كمال عنه وجب أن لا يكون ذلك حاملاً له على الفعل، فهذا ممنوع؛ لأنَّ مجرّد انتفاع الغير يصحّ[٤] أن يكون داعياً للفاعل إلى الفعل، نعم الفاعل الذي هذا شأنه يستحق المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه ذلك[٥] الفعلُ لم يحصل ذلك الاستحقاق، فإن كنتم تعنون بالاستكمال هذا المعنى فلمَ قلتم: إنه محال؟ وما الدليل عليه؟

قوله في الوجه الثاني في إبطال هذا القسم: إنَّ كل مَن فعل فعلاً لغرض هو[٦] أخسّ من ذلك الغرض[٧].

قلنا: القضايا المبنية على الشرف والخسّة قضايا غير علمية، بل خطابية، فلا يمكن بناء قواعد العلمية عليها، على أنّا ننقض هذه القضية بالراعي فإنه[٨] ليس أخسّ من الغنم، وبالنبيّ فإن الأمّة ليسوا أشرف منه، فكذلك ها هنا.

قوله في التقرير الثاني لإبطال الاختيار: إمّا[٩] أن يحَسُن منه كل شيء أو لا يحسن منه بعض الأشياء.

---

(١) ب، ج: «يكون متساويين».
(٢) ب، ج: «الباري تعالى مستكملًا».
(٣) ب، ج: «لم».
(٤) ج: «يصلح».
(٥) ب، ج: «هذا».
(٦) ج: «لغرض الغير الغير»، ب: «لغرض الغير».
(٧) ب، ج: «الغير».
(٨) ب، ج: «فإنها».
(٩) ب، ج: «الاختيار: إنه إما».

قلنا: الأول مذهب أهل السّنة، والثاني مذهب المعتزلة، وسيأتي الكلام على ما ذكرتموه في باب خلق الأعمال والحُسن والقبح.

قوله في المعارضة الثانية عشر: علّة وجود العالم جُود[١] الباري، وجُوده أزلي، فوجود العالم يكون أزلياً.

قلنا: إن عنيتم بالجُود إفادة ما ينبغي لا لغرض فكأنكم قلتم: إفادة الباري لوجود العالم أزلية، وهذا هو أول المسألة، وإن عنيتم به معنى آخر فاذكروه لننظر فيه ونتكلم عليه.

قوله في المعارضة الثالثة عشر: الإيجاد إحسان، فتركه[٢] مدّةً غيرُ متناهية تركٌ للأمر الأفضل.

قلنا: فعل الإحسان مشروط بإمكانه، فإذا كان وجود العالم محالاً في الأزل فكيف يقتضي الإحسانُ إيجادَه؟ وأيضاً فإيجاد هذا الشخص إحسان إلى هذا الشخص، ثم إنه لا يلزم منه دوام وجود هذا الشخص، فكذلك القول في كل العالم، وأيضاً فقد[٣] مَنَع بعض الناس من كون الإيجاد إحساناً؛ وذلك لأن الإحسان يستدعي وجودَ المنعَم عليه حالَ وصول تلك النعمة إليه، والشيء لم يكن موجوداً حالَ حصول الوجود له، وإلا لزم التسلل، فلا يكون الإيجاد إحساناً.

قوله في المعارضة الرابعة عشر: كون الباري تعالى مؤثراً صفةٌ زائدة على ذاته وذاتِ الأثر، فلو كانت متجددة لزم قيام الحوادث به[٤].

---

(١) ب: «جواد».

(٢) ب، ج: «وتركه».

(٣) ب، ج: «قد».

(٤) قوله: «به» سقط من ب، ج.

قلنا: لا نسلّم أن المؤثرية صفة زائدة وإلا لكانت مؤثرية المؤثر في تلك الصفة الزائدة زائدةً[١] عليها، فيلزم التسلسل، وقد مرّ بيان ذلك.

قوله في المعارضة الخامسة عشر: لو كان العالم محدَثاً لتوقف حصول الحوادث على انقضاء أوقات مقدّرة غير متناهية قبله، وذلك[٢] محال.

قلنا: وأنتم لمّا أثبتم قِدَم العالم فقد وقَفْتم حدوثَ الحادث اليومي على انقضاء حوادثَ غيرَ متناهية، فقد تساوى القِدَمان.

لا يقال: التوقف عبارة عمّا إذا كان الشيئان معدومين ثم توقف دخول أحدهما في الوجود على أن يبتدئ الآخر بالوجود وينقضي ثم يحصل بعده الآخر، وهذا إنما يمكن فرضه إذا كان للحوادث الماضية بداية، أمّا إذا لم يكن لها بداية لم يتحقق هذا التوقف؛ لأنا نقول: إن صحّ لكم هذا الجواب في الأوقات المحققة فاقبلوه منا في الأوقات المقدورة.

قوله في المعارضة السادسة عشر: لو جاز حدوث بيضة لا عن دجاجة ودجاجة لا عن بيضة لزم القول بالسفسطة.

قلنا: البديهة فرّقت بين الموضعين، فإذا[٣] رأينا شخصاً قطعنا بأنه تولّد عن الأبوين، وإذا عرضنا على ذهننا أنه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوثُ شخص لا عن الأبوين[٤] لم نجد الذهن قاطعاً بامتناع ذلك، وإذا حكمتِ البديهةُ بالفرق لم يضرّنا الجهل بلمية ذلك الفرق.

(١) ب، ج: «زائداً».

(٢) ب، ج: «وإنه».

(٣) ب، ج: «فإنا إذا».

(٤) ب، ج: «أبوين».

قوله في المعارضة السابعة عشر: حدوث الجسم إمّا أن يكون عدمياً أو وجودياً.

قلنا: النظّام زعم أنَّ حدوثَه نفسُه، ولأجله حكم باستحالة بقاء الجوهر، فأما معمر بن عبّاد[١] فإنه زعم أن حدوثه زائد عليه، والتزم القولَ[٢] بما لا نهاية له من المعاني، والذي نقوله هو المعارضة بالقدم.

قوله: إنه أبداً قديم.

قلنا: هذه مغالطة؛ لأنه في الحال لا يكون محكوماً بأنه في الأزل، بل محكوم عليه بأنه كان في الأزل، كما أنه في الحال لا يكون محكوماً عليه بأنه حادث، بل بأنه كان حادثاً، فظهر أن القول في القدم كالقول في الحدوث.

قوله في المعارضة الثامنة عشر: خالق الجسم إمّا أن يكون مساوياً له من كل الوجوه، أو مخالفاً له من كل الوجوه، أو مساوياً له من وجه ومخالفاً له من وجه آخر.

قلنا[٣]: هذا الكلام مثل أن يقال: السواد إمّا أن يكون مساوياً للبياض من كل الوجوه، وهو محال، أو مخالفاً له من كل الوجوه، فيلزم من كون السواد موجوداً أو عَرَضاً أن لا يكون البياض كذلك، أو مساوياً له من وجه مخالفاً من وجه آخر، فيلزم أن يكون السواد بياضاً من الوجه الذي تماثلا فيه، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما ذكرتموه.

---

(١) هو أبو المعتمر معمر بن عباد السلمي معتزلي من الغلاة، ناظر النظّام وكان أعظم القدرية غلواً، وانفرد بمسائل، منها أن الإنسان ليس بطويل ولا عريض ولا ذي لون وتأليف وحركة ولا حالّ ولا متمكن، وإنما هو شيء غير هذا الجسد، وهو حيّ عالم قادر فوصف الإنسان بوصف الإلهية، توفي سنة ٢١٥هـ. ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠: ٤٤٢)، و«لسان الميزان» للعسقلاني (٦: ٧١)

(٢) وفي أ، ج: «والتزم القول».

(٣) ج: «قوله» خطأ.

قوله في المعارضة التاسعة عشر: القادر لا بدّ وأن يكون مخيّراً بين فعل الشيء وفعل ضدّه لا بين فعل الشيء وبين لا فعله.

قلنا: التخيير بين فعل الشيء وضده إنما يكون لأن ضده يتضمن عدمه، فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين فعل الشيء وضده.

قوله في المعارضة العشرين: لو كان العالم محدثاً، إمّا أن لا يكون له محدِث أو له محدِث هو نفسه أو غيره.

قلنا: نختار القسم الأخير.

قوله: وذلك الشيء إمّا أن يحدثه[1]؛ لأنه هو فيلزم القدم، أو لغيره فيعود التقسيم.

قلنا: هذا هو الذي حكيناه عن الفلاسفة أولاً، وقد مرّ الجواب عنه.

قوله: القادر لا بدّ له من متعلق.

قلنا: هذا منقوض بكون الواحد منّا عالماً بالمعلومات.

فهذا تمام الكلام في هذه الطريقة وبالله التوفيق.

واعلم أنّا إنما بنينا هذه الطريقة على امتناع خلوّ الجسم عن الكائنيات الحادثة، وربما يبني هذه الطريقة على امتناع خلوّ الجسم عن معانٍ[2] هي علل لهذه الكائنيات، وهم أصحاب الأحوال، وفي تلك الطريقة مزيد إشكالات مع أنه لا حاجة إليها في إثبات هذا المطلوب:

منها: إثبات تلك المعاني، ولا يمكن إثباتها بعد الفراغ عن مقدّمات كثيرة إلا

(١) كذا في ب: «يحدثه»، وفي أ، ج: «محدثه».

(٢) ب، ج: «معاني».

بإبطال حصول هذه الكائنيات بالفاعل المختار، وذلك مما لا سبيل إلى إبطاله بحجة قوية، وسيأتي الكلام في ذلك[١].

ومنها: إثبات حدوث تلك المعاني، وذلك يستدعي إبطال القول بالكُمون والظهور، وإبطالَ الانتقال على الأعراض، وإبطالَ قيام المعنى بالمعنى، وإبطالَ حصول المعاني[٢] لا في محلّ، وهذه مقامات[٣] صعبة عسرة، فالأَولى الاكتفاء بما ذكرناه[٤].

واعلم أن[٥] هذه الطريقة مبنيّةٌ[٦] على جواز خروج كل جسم[٧] عن حيّزه، وقد دللنا على ذلك بما مرّ، ويمكن أن يستدلّ عليه بوجوه أُخر:

منها: أن نقول: لو وجب حصول جسم في حيّز لكان الحيّزُ الذي حصل فيه الجسم الآخر إمّا أن يكون مخالفاً للحيّز[٨] الأول أو لا يكون؛ فإن كان مخالفاً له كان أمراً ثبوتياً؛ لأنَّ العدمَ الصِّرفَ والنفيَ المحض[٩] لا يتقرّر فيه الاختلاف؛ لأنَّ المعقول من الاختلاف أن يكون حقيقتُه غيرَ قائمة مقام الحقيقة الأخرى، وذلك يستدعي حقائقَ[١٠] غيرَ متعيّنة[١١] في أنفسها[١٢]، وذلك في العدم الصِّرف محال.

---

(١) ب، ج: «فيها».
(٢) ب، ج: «معانٍ».
(٣) ب، ج: «مقدمات».
(٤) ب، ج: «ذكرنا».
(٥) «أن» كررت مرتين في ج.
(٦) ب: «بينة».
(٧) ب، ج: «الجسم».
(٨) ب: «مخالفاً الحيز».
(٩) زاد في ب، ج: «المحض».
(١٠) ج: «يستدعي عن حقائق»!
(١١) ج: «معينة».
(١٢) ب: «أنفسهما»!

ولـمّا بَطَل ذلك، ثبت أنَّ الأحياز لو كانت متخالفةً لكانت أموراً وجودية، فهي إمّا أن تكون مشاراً إليها أو لا تكون، والأول[١] على قسمين: إمّا أن تكون حالّةً في الأجسام، فحينئذ يستحيل حصول الجسم فيه وإلا لزم الدور، أو لا تكون حالّةً في الأجسام مع أنه[٢] يمكن الإشارة إليها، وذلك هو المتحيّز[٣]، فيكون الحيّز متحيزاً، وكل متحيز فله حيّز[٤]، فللحيز حيز آخر ولزم التسلسل.

وأمّا إن لم يكن الحيز مشاراً[٥] إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه، فثبت أن الحيّز نفيٌ محض، وأنه إذا كان كذلك يستحيل أن يخالف حيّزٌ حيّزاً، وإذا كان كذلك فكل جسم حصل في حيز فإنه لا بدّ وأن يمكنَ حصولُه في حيز آخر لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم.

ومنها: أن نقول: كل متحيز فإنه لا بدّ وأن يفرض له جهتان ويكون هو بكل واحدة[٦] من جهتَيْه[٧] مسامتاً شيئاً غير ما يسامته بجهته الأخرى، وجهتاه لا بدّ وأن يكونا متساويين في تمام الماهيّة وإلا كان[٨] ذلك الجزء مركّباً عن جزءين مختلفين بتمام الماهية، فحينئذ ينقل الكلام إلى كل واحد من جزءيه، فإن كان كل واحد من جزءَيْه مركّباً من جزءين آخرين[٩] لزم التسلسل، وهو محال، وبتقدير تسليمه فلا بدّ

---

(١) في ج: «الأول» دون واو.

(٢) زاد في أ: «لا»، وهي ساقطة من ب، ج.

(٣) ب: «التحيز».

(٤) قوله: «حيّز» سقط من أ.

(٥) ب: «مشار» خطأ.

(٦) وفي النسخ جميعها: «واحد»، والوجه: واحدة.

(٧) ج: «من جهته».

(٨) ب، ج: «لكان».

(٩) ب: «من جزء بين آخرين»!

من الاعتراف بجزء غير مركّب؛ لأن كل مركب ففيه ـ لا محالة ـ شيء هو واحد في نفسه، وحينئذ نتكلم في جهتَيْ ذلك الواحد، وإذا كانا متساويين فإنه يصحّ على كل واحد من جهتيه أن يصير مسامتاً لما سامته جهته الأخرى ضرورةَ وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم، وذلك يقتضي صحة حركة ذلك الجزء في مكان نفسه، ومتى صحّ ذلك لزم أن لا يكون حصوله في ذلك الحيز واجباً.

ومنها، وهو إلزاميّ: أن نقول: الأجسام[١] عند الفلاسفة إما فلكية وإما عنصرية، أمّا الأفلاك فإن الحركة على كليتها وإن كانت ممتنعة إلا أنَّ أجزاءها دائمةُ الحركة على الاستدارة، وأمّا العناصر فإن أجزاءها لا نزاع في صحة الحركة المستقيمة والمستديرة عليها، فإذن كل جسم باتفاق الخصم فإنه يصحّ الحركة عليه.

ومنها: أن لا يلزم[٢] بيان صحة الحركة على كل الأجسام، بل نتكلم في الأجسام التي نشاهدها متحركةً ونثبت حدوثَها، ثم نبين أنَّ الأجسامَ كلَّها متماثلة، ونبين أنَّ حكمَ الشيء حكمُ مثله، فحينئذ يلزم من حدوث بعض الأجسام حدوثُ كلِّها، وهنَّ الطرق الأربع[٣] وإن كانت جيدة إلا أن الطريقة التي عوّلنا عليها أقوى من الكل.

وأمّا بيان أن العدم لا يصحّ على القديم فقد ذكروا فيه وجهين:

الأول[٤]: أن القديم موجود لذاته، وكل ما كان كذلك امتنع[٥] العدم[٦] عليه، وهذه طريقة مشايخ المعتزلة، وهي ركيكة جداً.

---

(١) ب، ج: «أن نقول: هو أن الأجسام».

(٢) ب، ج: «نلتزم».

(٣) ب، ج: «وهذه الطريقة».

(٤) ب، ج: «وجوهاً أُخر: منها».

(٥) ب، ج: «لا يصح».

(٦) ب: «القدم».

والثاني[١]: أن عدم القديم إمّا أن يكون لذاته أو للازم[٢] ذاته، فيجب عدمُه عند وجوده ووجودُه عند عدمه، أو لا يكون كذلك، فحينئذ لا بد لعدمه من مرجّح، وذلك المرجح[٣] إمّا المختار وإما الموجب، أما الموجب فيمتنع[٤] أن يكون هو المختار؛ لأن الفاعل لا بدّ له من فعل، والإعدامُ ليس بفعل؛ لأنه لو كان فعلاً لكان ذلك الفعل إمّا أن يكون مقتضياً عدمَ القديم، وحينئذ[٥] يكون عدمُ القديم بذلك الفعل لا بالفاعل، أو لا يكون مقتضياً، فلا يحصل عند ذلك عدم القديم.

وأمّا الموجب فهو إما[٦] أن يكون عدميّاً أو وجودياً، أمّا العدمي فهو لا محالة عدم شيء يتوقف عليه وجود ذلك القديم، وذلك الشيء يمتنع أن يكون حادثاً؛ لأن القديم لا يكون مشروطاً بالحادث، فلا بدّ وأن يكون قديماً، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

وأمّا الوجودي فهو باطل أيضاً؛ لأنه لو كان قديماً لزم من قِدَم عدم[٧] ذلك القديمُ فلا يكون القديم قديماً، وإن كان حادثاً فهو محال؛ لأن القديم أقوى من الحادث، فيكون اندفاع الحادث[٨] بذلك القديم أولى من ارتفاع[٩] ذلك القديم بذلك الحادث.

---

(١) ب، ج: «ومنها».

(٢) كذا في ب، ج: «للازم»، وفي أ: «لوازم».

(٣) قوله: «المرجح» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «ويمتنع».

(٥) ب، ج: «فحينئذ».

(٦) ب، ج: «فإما».

(٧) ب، ج: «عدمه».

(٨) ب، ج: «اندفاع ذلك الحادث».

(٩) ب، ج: «اندفاع».

وأيضاً فالتضادّ حاصل من الجانبين، فليس انعدام أحدهما بالآخر أولى من العكس، فيلزم أن ينعدم كل واحد منهما بالآخر، ولا شكّ أنّ علَّة عدمِ كلِّ واحد منهما وجودُ الآخر، والعلة لا بدّ من وجودها عند وجود المعلول، فلو عُدِم كلُّ واحد منهما بالآخر لزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حالَ صيرورته معدوماً، وذلك محال، فثبت أن القول بعدم القديم مفضٍ[١] إلى أقسام فاسدة، فيكون القول به باطلًا.

وأمّا بيان استحالةِ حوادثَ لا أول لها: فقد عوَّل المتكلمون فيه على أنه لمّا كان لكل واحد من الحوادث أوّلٌ[٢] وجب أن يكون للمجموع أولٌ[٣]، كما أنه لمّا كان كل واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكل أسود.

واعلم أن إطلاق القول بأن المجموع لا بدّ وأن يكون مساوياً لجميع أجزائه في كل الأحكام باطل وإلا لكان كل واحد من العشرة عشرة، وإنه محال، والقياس على الزنج غير مستقيم، وبتقدير صحته غير مفيد؛ أمّا أنه غير مستقيم: فلأن مَن عقل كونَ كلِّ واحد من الزنج أسودَ اضطُرَّ إلى العلم بكون الكل أسود، وليس كل مَن عقل أن لكل واحد من هذه الحوادث أوّلاً فإنه يضطر إلى العلم بأن للكل أولاً، وإذا فرَّقَتْ بديهةُ العقل بين الأمرين فكيف يصحّ القياس؟ وأمّا أنه بتقدير الصحة غير مفيد؛ لأنا لم نقل: إن حكم المجموع مخالف لحكم الآحاد لا محالة، بل قد يكون مخالفاً له وقد لا يكون، والأمر فيه موقوف على الدليل، والصورةُ الواحدة لا تقتضي[٤] ثبوتَ الحكم في[٥] كل الصور.

---

(١) ب، ج: «يفضي».

(٢) في النسخ: «أولًا»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) كذا في ب، ج: «أول»، وفي أ: «أولًا».

(٤) ب: «لا يقتضي».

(٥) قوله: «في» سقط من ب.

وعلى أنَّ هاهنا بحثاً آخر وهو أنا نقول: لا شكّ في جواز خلوّ كل واحد من الأجسام المعيّنة من كل واحد من الأكوان المعينة وإلا فحينئذ يجب اتصاف كلِّ جسم معين بكون معيّن، وحينئذ لا يمكن إثبات حدوثِ الأكوان، وإذا ثبت ذلك فنقول: إمّا أن يلزم من جواز خلوّ الجسم المعيّن عن كل واحد من الكائنات المعينة جوازُ خلوّه عن كل الكائنيات[١] أو لا يلزم، فإن لزم فحينئذ يبطل قولهم: إن الجسم يمتنع خلوّهُ عن الكائنية، وإن لم يلزم فحينئذ يكون حكم المجموع هاهنا مخالفاً لحكم الآحاد، وإذا كان كذلك بطل قولهم في هذه الطريقة[٢]: إنَّ حكم المجموع لا بدّ وأن يكون مساوياً لحكم الآحاد لا محالة، فظهر أن بين هاتين المقدمتين نوع تناقض، وربما أمكن أن نتكلّف إزالة هذا التناقض، ولكن الذي قدّمناه يغنينا عن الخوض في هذه الأمور، وبالله التوفيق.

المسلك الثاني: أن نقول: العالَـم ممكن، وكل ممكن محدَث، فالعالَـم محدث.

بيان أن العالَـم ممكن من وجوه أربعة[٣]:

الأول: لا شكّ أنه عبارة عن موجوداتٍ كثيرة، والأشياءُ الكثيرة لا تكون واجبةَ الوجود، فالمقدمة الأولى بديهية، والثانية مبرهنة، وبرهانها: أن الأمور الكثيرة إذا كانت واجبة الوجود لذواتها كانت متشاركة في الوجوب[٤] ومتباينة بتعيّناتها وخصوصياتها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الاختلاف[٥]، فإذن وجوبُ كلِّ واحد منها مغايرٌ لتعيّنه، فلا يخلو: إمّا أن يكون بين وجوبه وتعيّنه ملازمةٌ أو لا تكون، فإن كان الأول فلا بدّ وأنْ يكون أحدُهما ملزوماً والآخر لازماً.

---

(١) ج: «عن كل الكل الكائنيات».

(٢) ب، ج: «المقدمة».

(٣) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «في الوجوب» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «الامتياز».

فأمّا أن يكون التعين مقتضياً للوجوب فيكون الوجوب معلولاً، وكل معلول فهو ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته فإنما يوجد عندما يصير واجباً بعلّته، وإنما يجب لوجوب علّته إذا كانت علتُه واجبة، فلو[1] كان وجوب تلك الأشياء معلولًا لتلك التعيّنات لكانت تلك التعيناتُ واجبةً قبل كونها واجبةً فيلزم التسلسل.

وأمّا أن يكون الوجوب مقتضياً لذلك التعيّن فكل[2] وجوب يجب أن يقتضي ذلك التعين، فما ليس بذلك التعين لا يكون واجباً، فلا يكون واجب الوجود أكثرَ من واحد.

وأمّا إن لم يكن بين ذلك الوجوب وذلك التعيّن ملازمةٌ لم يكن اجتماعهما إلا لعلَّة مغايرة لهما، فتكون ذات كل واحد من تلك الأشياء ممكنةً[3] لذواتها فثبت أن[4] الأمور الكثيرة لا تكون واجبة الوجود، وثبت أن العالم أمور كثيرة، فإذن العالم ليس بواجب الوجود لذاته فهو ممكن الوجود لذاته، فثبت أن العالم ممكن.

الثاني: وهو أن وجود العالم زائد على ماهيته، وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود وإنما قلنا: إن وجود العالم زائد على ماهيته[5] لوجوه[6] ثلاثة:

ـ **الأول**: وهو أنه يمكننا تعقّلُ[7] ماهيةَ الجسم والعرض حال ما نشكّ في وجوده[8]، والمعلوم غير المشكوك، فوجوده[9] غير ماهيته.

---

(١) ب، ج: «ولو».

(٢) ب: «فلكل»!

(٣) ب، ج: «تلك الاشياء متعلقة بشيء آخر، والمتعلق في وجوده بغيره ممكن لذاته، فكل واحد من تلك الأشياء ممكنة».

(٤) قوله: «أن» سقط من ج.

(٥) من قوله: «وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود» إلى هنا سقط من ب.

(٦) ب: «لوجود».

(٧) ج: «نعقل» بالنون.

(٨) ب، ج: «وجودهما».

(٩) ب، ج: «المشكوك فيه فوجوده».

ـ **الثاني**: وهو أنها مشتركة في الوجود ومتباينة بالماهية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجودها مغاير لماهيتها.

وإنما قلنا: إنها مشتركة في الوجود:

أمّا أولاً: فلأنا إذا اعتقدنا موجوداً هو عَرَض، ثم اعتقدنا ذلك الموجود[١] بعينه جوهراً فإنه يزول اعتقاد عرضيته ولا يزول اعتقاد وجوده، ولولا أن وجود العرض مساوٍ لوجود الجوهر وإلا لزال اعتقاد وجوده عند زوال اعتقاد عرضيته.

وأمّا ثانياً: فلأن السلب لا يقابله إلا أمر واحد ضرورة أنه لا واسطة بين طرفَي النقيض، فلولا[٢] أنّ الإيجابَ مفهومٌ واحدٌ وإلا لم يكن المقابل للسلب أمراً واحداً، بل أموراً كثيرة.

وأمّا ثالثاً: فلأنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد[٣] التقسيم مشترك بين القسمين، فلولا أن الواجب والممكن يتشاركان في الوجود وإلا لما صح ذلك.

وأمّا رابعاً: فلأن مَن زعم أن الوجود أمر غير مشترك فليس حكمه بعدم الاشتراك المعنوي على وجود واحد، فلولا أنّ مفهوم الوجود واحد وإلا لما كان الحكم بعدم الاشتراك على وجودٍ عامّاً لكل وجود.

وأمّا خامساً: وهو أنّ العلمَ بكون الوجود مشتركاً بين الموجودات علمٌ ضروري بديهيّ، وقد بيّن بعض أفاضل الكتاب[٤] الشعراء هذه الدعوى من[٥] صناعته بياناً

---

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ب، ج: «ولولا».

(٣) ج: «وهورد» تصحيف.

(٤) قوله: «أفاضل الكتاب» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «في».

لطيفاً[١] فقال: إنَّ شاعراً لو ذكر قصيدة وجعل قوافي[٢] جميع أبياتها[٣] لفظة «الوجود» أو ما يرادفها يحكم كل عاقل بأن تلك القافية مكررة، ولو جعل قوافي[٤] أبياته لفظة واحدة مشتركة واستعملها في كل بيت بمعنى آخر لم يقل أحد بأن القافية مكررة.

فهذا يدلّ على أن العقلاء ببداية عقولهم يعلمون أن الوجود مشترك بين الموجودات، وإذا ثبت أن الوجود مشترك وجب أن يكون زائداً على الماهيات؛ لأن الماهيات متخالفة في أنفسها[٥] ومتشاركة[٦] في وجوداتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجب أن يكون وجودها زائداً على ماهيتها[٧].

لا يقال: لمَ لا يجوز أن يكون الوجود جزءاً جنسيّاً للماهيّات؟

لأنا نقول: هذا باطل، وبتقدير صحّته فهو غير[٨] قادح في مقصودنا: أمّا أنه باطل فلوجوه خمسة[٩]:

الأول: لو كان الوجود جنساً للماهيّات لاستحال تعقّلها مع الذهول[١٠] عن الوجود لاستحالة تعقّل الشيء مع الذهول[١١] عن أجزائه.

---

(١) ب: «عليفاً» تصحيف.

(٢) ب، ج: «القوافي في».

(٣) ب، ج: «أبياته».

(٤) ب، ج: «قافية».

(٥) ب: «أنفسنا».

(٦) ب، ج: «متشاركة» دون واو.

(٧) ب، ج: «ماهياتها».

(٨) ب، ج: «فغير».

(٩) قوله: «خمسة» سقط من ب، ج.

(١٠) ج: «الدخول» تصحيف.

(١١) ج: «الدخول» تصحيف.

الثاني: لو كان الوجود جنساً للماهيّات لكان الباري تعالى داخلاً تحته، فيكون الباري تعالى مركّباً من الجنس والفصل، فيكون ممكناً؛ لأن كل مركَّب فهو محتاج إلى كل واحد من أجزائه.

الثالث: وهو أن الجنس لا بدّ له من فصل يُقَوِّمُ وجوده، فلو كان الوجود جنساً لكان له فصل يُقَوِّمُ وجوده، فيكون للوجود[١] وجود آخر، وذلك محال.

الرابع: وهو أن الوجود في طبيعته إمّا أن يكون مفتقراً إلى المحل أو لا يكون، فإن كان الأول وهو جزء الجوهر، وما كان جزؤه مفتقراً إلى المحلّ كان هو مفتقراً إلى المحل، فيكون كل جوهر[٢] مفتقراً إلى المحل، هذا محال.

وإن كان الثاني وهو جزء العرض، وما كان جزؤه[٣] غنيّاً عن المحل كان هو أيضاً غنياً عنه؛ لأنه لو حلّ في المحل لكان جزؤه أيضاً حالاًّ فيه، وحينئذ يلزم أن يكون العرض جوهراً، هذا محال[٤].

الخامس: وهو أن الوجود أَولى بالواجب منه بالممكن، ومن الممكنات أَولى بالجوهر منه بالعرض، وجزء الماهيّة لا يمكن أن يدخل فيه التفاوت؛ لأن القَدْر الذي فيه[٥] التفاوت إن كان معتبراً في تحقق الماهية امتنع تحقّقها بدونه، وإن لم يكن معتبراً فيه لم يكن جزءاً من الماهية.

وأمّا أنه بتقدير صحّته فهو غير قادح في المطلوب؛ فلأن[٦] الماهية وإن كانت

(١) ج: «الوجود».
(٢) ب، ج: «الجوهر».
(٣) ب: «جزءاً».
(٤) ب، ج: «وهذا محال».
(٥) ب، ج: «الذي يمكن فيه».
(٦) ب، ج: «لأن».

مركَّبةً من الوجود وممّا به امتازت عن غيرها، إلا إن الوجود لا بدّ وأن يكون خارجاً عمّا به وقع الامتياز، وهذا القَدْر يكفينا في بيان الإمكان على ما نقرّره.

ـ **الوجه الثالث**: في بيان أن الوجود زائد على الماهية

إنّا ندرك بالبديهة تفرقةً بين قولنا: الجوهر جوهر[١]، وبين قولنا: الجوهر موجود، ولو كان كونُه موجوداً نفسَ كونِه جوهراً لتنزّل أحد القولين منزلة الآخر، فثبت بهذه الوجوه أن الوجود[٢] زائد على ماهيات الأجسام والأعراض.

فنقول: وكل ما كان كذلك فهو ممكن الوجود؛ لأن حقيقة الوجود إمّا أن تكون مستقلة بنفسها وغنيّة عن محلّ تحلّ فيه، وإمّا أن لا يكون كذلك؛ فإن كان الأول: لم يكن شيء من الوجودات[٣] عارضاً لشيء من الماهيّات، والماهيات[٤] إمّا أن لا تكون موجودة أصلاً، أو إن كانت موجودةً كان وجودُها عينَها، وكلا الوجهين باطلان على ما مرّ.

وأمّا إن لم يكن الوجود غنيّاً عن المحل كان تحقّق الوجود موقوفاً على تحقق المحل، وكل ما يتوقف تحقّقه على تحقق غيره كان في نفسه ممكناً، وكل ممكن فلا بدّ له من مؤثر، فإذن لا بدّ لوجود الأجسام والأعراض من مؤثر، وذلك المؤثر إمّا أن يكون نفسَ ماهياتها أو شيئاً غير تلك الماهيات، والأول باطل؛ لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن سبباً لوجود آخر، فلو كانت ماهيّاته علةً لوجود نفسها لكانت تلك الماهيةُ موجودةً قبل ذلك الوجود.

---

(١) قوله: «جوهر» سقط من ج.

(٢) قوله: «أن الوجود» سقط من ج.

(٣) ب: «الموجودات».

(٤) ب، ج: «فالماهيات».

ثم إن الكلام في ذلك الوجود الأول كالكلام في الوجود الثاني: ويلزم[١] منه التسلسل، وهو محال، وبتقدير صحّته فالمقصود حاصل؛ لأنه لا يخلو: إمّا أن يكون هناك وجود لا واسطةَ بينه وبين الماهية، وإمّا أن لا يكون[٢]؛ فإن كان الأول: لم يكن تأثير الماهية في ذلك الوجود بواسطة وجود آخر، فلا يكون تأثير تلك الماهيةِ في ذلك الوجود موقوفاً على كون تلك الماهية موجودةً فيكون المؤثر هناك مؤثراً في الوجود قبل كونه موجوداً، وذلك محال.

وإن كان الثاني كان[٣] ذلك اعترافاً بأن تلك الماهية غيُر مقتضية لشيء[٤] من الوجودات[٥] أصلًا، ولـمّا[٦] ثبت أنَّ علة وجود الماهية ليست نفسَ تلك الماهية فلا بدّ لها من علة أخرى، فثبت أن الأجسام والأعراض ممكنة في وجوداتها ومفتقرة إلى مؤثّر من خارج.

الوجه الثالث[٧] : في بيان أن العالم ممكن

وهو إلزامي، وهو أن[٨] الفلاسفة اتفقوا على أنَّ الأجسام مركّبة من الهَيُولى والصورة، وكل ما كان[٩] مركباً فإنه[١٠] لا بدّ وأن يكون مفتقراً في تحققه إلى كل واحد

---

(١) ب، ج: «يلزم» دون واو.
(٢) ب، ج: «لا يكون كذلك».
(٣) قوله: «كان» سقط من ج.
(٤) في ب: «شيء».
(٥) ج: «الموجودات».
(٦) في ب: «لـما» دون واو.
(٧) كذا، وحسب السياق فهو الرابع.
(٨) كذا في ب، ج: «وهو إلزامي، وهو أن»، وسقطت: «وهو» الثانية من أ.
(٩) ب، ج: «يكون».
(١٠) قوله: «فإنه» سقط من ب، ج.

من أجزائه، وكل ما كان كذلك كان ممكناً، فالجسم ممكن، وأيضاً كل واحد من أجزائه فهو ممكن؛ لأن الصورة حالَّـةٌ في الهيولى، والحالُّ مفتقر إلى المحلّ، والمفتقر إلى غيره ممكن.

والهَيُولى أيضاً لا يمكن انفكاكها عن الصورة، وليست علّة أيضاً للصورة[١]؛ لأنَّ الهيولى قابلة لها فتكون نسبتها إليها بالإمكان، فلو كانت مؤثرة فيها كانت نسبتها إليها[٢] بالوجوب، فيكون الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد بالإمكان وبالوجوب[٣]، وذلك محال، وإذا لم تكن الهيولى علةً للصورة وثبت امتناع خلوِّها عنها[٤] كانت الهيولى محتاجة في وجودها إلى الصورة، فتكون ممكنة.

لا يقال: لـمّا حكمتم باحتياج الصورة إلى الهيولى فلو احتاجت الهيولى أيضاً إلى الصورة لزم الدور، وإنه محال.

لأنا نقول: الصورة محتاجة إلى الهيولى المعيّنة، والهيولى محتاجة لا إلى الصورة المعينة، بل إلى ماهيّة الصورة[٥]، فانقطع الدور.

أو يقال[٦]: الهيولى حينما احتاجت الصورةُ إليها لا تكون محتاجة إلى تلك الصورة، بل إلى صورة سابقة عليها، فإن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى إلا في حدوثها، فإنه لولا حدوث الاستعداد[٧] التام في الهيولى لم تحدث الصورة، وحينما تصير الهيولى مستعدّةً لحدوث تلك الصورة لم تكن متقوّمة بتلك الصورة، بل بصورة سابقة عليها، فيلزم انقطاع الدور.

فهذه الوجوه الثلاثة فلسفية محضة في بيان إمكان العالم.

---

(١) ب: «الصورة».
(٢) كذا في ب، ج: «إليها»، وفي أ: «إليه».
(٣) ب، ج: «والوجوب».
(٤) ب، ج: «عن الصورة».
(٥) قوله: «الصورة» سقط من ب.
(٦) ب، ج: «نقول».
(٧) ب: «الاسعتداد» مهملة الحروف! تصحيف.

الوجه الرابع وهو كلامي: إنّا قد دللنا في الطريقة الأولى أنَّ الكائنية زائدة على الجسم وإنه مُمتنع[1] أنْ يُلزِمَ شيئاً من الأجسام المعينة شيءٌ من الكائنيات المعينة، وإذا ثبت ذلك فنقول: الجسم والكائنية أمران متلازمان، وليس واحد منهما علةً لوجود الآخر: أمّا أن الجسم ليس علةً للكائنية[2]: فلأنه لو كان كذلك لامتنع انفكاك ذلك الجسم عن تلك الكائنية، وقد[3] مرّ فساد ذلك.

وأمّا أن الكائنية ليست علةً للجسم: فالأمر فيه ظاهر؛ وإذا ثبت ذلك كان الجسم محتاجاً إلى الكائنية احتياجاً لو قُدِّر ارتفاعها لوجب ارتفاع الجسم، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته، فثبت أن الجسم ممكن لذاته، والأعراض المحتاجة إليه أولى لا محالة بالإمكان[4]، فثبت أن العالم ممكن.

أمّا بيان[5] أنَّ كل ممكن محدَث: فلأن الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه إلا لمؤثر، وذلك المؤثر[6] إمّا أنْ يكون موجباً أو مختاراً، والأول باطل؛ لأنا قد بيّنا في الطريقة الأولى أنّ كلَّ عرض صحّ ثبوته في جسم فإنه يصح ثبوته في جسم آخر، ونسبة الموجب الذي لا يكون جسماً ولا جسمانياً إلى كل الأجسام واحدة، فلم يكن بأنْ يختصّ بعضُ الأجسام لقبول بعض الصفات منه أَولى من الباقي[7]، فإمّا أن تجتمع كل الصفات المتضادّة في كل واحد من الأجسام، أو يخلوَ كلُّ واحد منها عن

(١) ب، ج: «فإنه يمتنع».

(٢) من قوله: «أمران متلازمان» إلى هنا سقط من ب.

(٣) في ب: «قد» دون واو.

(٤) ب، ج: «بالإمكان لا محالة».

(٥) ب، ج: «وأمّا بيان».

(٦) قوله: «وذلك المؤثر» سقط من ج.

(٧) ب، ج: «الثاني».

كلها، وكل ذلك محال، فثبت أن مؤثر العالم ليس بموجب، فهو مختار، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فإنه محدَث، فإذن العالم محدَث.

فإن قيل: لا نسلّم[١] أنَّ العالم ممكن.

قوله في الوجه الأول: العالم عبارة عن موجودات كثيرة.

قلنا: هذا مسلّم.

قوله: الموجودات الكثيرة لا تكون واجبة؛ لأنها لو كانت واجبة كانت[٢] متشاركةً في الوجوب ومتباينةً[٣] في الهويات وما به الاشتراك غير[٤]، فإن الامتياز[٥] فيكون كل واحد منها مركَّباً مما به شارك[٦] غيرَه ومما به امتاز عن غيره.

قلنا: لـمَ لا يجوز أن يقال: إنّ وجوب الوجود وصف عدمي، فالأشياء الواجبة تكون متشاركةً في قيد سلبيّ وهو الوجوب، ومتباينةً بتمام حقائقها، فلا يلزم وقوع التركيب فيها.

والذي يدلّ على كون الوجوب وصفاً عدميّاً أمران:

الأول: أن الوجوب لو كان أمراً وجودياً مشاركاً[٧] لسائر الموجودات في الوجود ومخالفاً لها في حقيقته[٨] التي هي الوجوب[٩]، وما به الاشتراك غير

(١) ب: «لا تسلم»!

(٢) ب، ج: «لكانت».

(٣) ب، ج: «متباينة» دون واو.

(٤) ب، ج: «وما به الامتياز».

(٥) قوله: «فإن الامتياز» سقط من ب، ج.

(٦) ب: «مشارك».

(٧) ب، ج: «وجودياً لكان مشاركاً».

(٨) ب، ج: «الحقيقة».

(٩) ب، ج: «الوجودات».

ما به الامتياز، فإذن وجود وجوب الوجود يكون مغايراً لحقيقته[١]، واقتضاء تلك[٢] الحقيقة لذلك الوجود ـ إن كان ممكناً ـ كان وجود الوجوب ممكناً، فكان وجود الواجب أولى بالإمكان، فيكون الواجب ممكناً، هذا محال، وإن كان واجباً كان وجوب وجوده زائداً على حقيقته[٣]، فيكون للوجوب وجوب آخر، فيتسلسل[٤].

الثاني: أن الوجوب لو كان وصفاً ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون هو تمام الذات الواجبة، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها، والأقسام الثلاثة باطلة، فالقول[٥] بكون الوجود[٦] وصفاً ثبوتيّاً باطل[٧].

بيان[٨] أنه يمتنع أن يكون الوجوب هو تمام حقيقة الذات: أن الوجوب وصف إضافي لا يعقل إلا عند نسبة أمر إلى أمر آخر، وحقيقة الذات الواجبة لا تكون أمراً إضافيّاً وإلا لم تكن مستقلّة بنفسها، وبهذا تبيّن أنه يمتنع أن يكون الوجوب جزءاً من الذات؛ لأن ما حقيقتُه تكون متقوّمةً بالوصف الإضافي لم تكن حقيقتُه مستقلّةً في الوجود والعقل، والذاتُ الواجبة مستقلّة.

وبيان أنه يمتنع كونه خارجياً: لأن كل وصف خارج عن الذات فهو محتاج إلى الذات، والمحتاج ممكن، والممكن وجوبه تَبَع لوجوب سببه، فيلزم أن يكون

---

(١) ج: «مغاير الحقيقة».

(٢) ب: «لتلك».

(٣) ب، ج: «حقيقة».

(٤) ج: «فتسلسل».

(٥) ب، ج: «فيكون القول».

(٦) ب، ج: «الوجوب».

(٧) ب، ج: «باطلًا».

(٨) ب: «بيانه».

الوجوب ممكناً لذاته، واجباً لوجوب معروضه، فيلزم أن يكون[١] قبل كل وجوب وجوب آخر إلى غير النهاية، وهو محال.

ثم إن سلّمنا أن الوجوب وصف ثبوتي فلا نسلّم أنه أمر مشترك، ولمَ لا يجوز أن يكون المفهوم من كون كل واحد واجباً مغايراً للمفهوم من كون الآخر واجباً؟

لا يقال: كل ما استدللنا به على أن الوجود أمر مشترك بين الموجودات فهو بعينه يدلّ على أن الوجوب أيضاً مشترك.

لأنا نقول: لا شكّ أن تلك الوجوهَ لو صحّت لدلت[٢] على كون الوجوب مشتركاً، ولكنّا سنبين ـ إن شاء الله تعالى ـ ضعف تلك الوجوه.

ثم إن سلّمنا اشتراكها في الوجوب، فلا[٣] نسلّم أنَّ الهويّة أمر ثبوتي، بل هي أمر عدمي، ومعناها: أن كل واحد من الأشياء ليس هو الآخر، ويدل على ذلك أمران:

أحدهما: أنها لو كانت وجودية لكانت شخصيةُ كلِّ شخص مساويةً لشخصية الشخص الآخر[٤] في مطلق حقيقة الشخصية، ولا بدّ وأن تمتاز عنها في كونها تلك الشخصية، فإن شخصيّتي غيرُ شخصية غيري، وحينئذ يلزم أن يكون للشخصية شخصيةٌ أخرى، ويلزم التسلسل.

الثاني: أن[٥] تلك الشخصية إنما تنضمّ إلى الماهية في الوجود الخارجي بعد دخول تلك الماهية في الوجود الخارجي، فلو توقّف دخول الماهية في الوجود الخارجي على

(١) من قوله: «الوجوب ممكناً لذاته» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «دلت».

(٣) ب، ج: «لكن لا».

(٤) ب، ج: «شخص آخر».

(٥) قوله: «أن» سقط من ج.

انضمام تلك الشخصية إليها لزم الدور، وعلى[١] تقدير كون الشخصية ثبوتيةً يتوقّف دخول الماهية في الوجود عليها، وإلا لجاز دخولها في الوجود دون تلك الشخصية، فتكون مشخّصة قبل أن صارت مشخصة[٢]، فأمّا إذا كانت الشخصية عدمية لم يلزم هذا الدور؛ لأن العدم يستمرّ حال عدم الماهية وحال وجودها[٣].

ثم إن سلّمنا أنَّ الهوية أمر ثبوتي فلا نسلّم وقوع التكثّر في ذات كل واحد من تلك الأشياء الواجبة.

قوله: إذا كانت متساويةً في الوجوب، والوجوب أمر داخل في الذات فحينئذ تكون تلك الأشياء متشاركةً في أمر ذاتي، ومتباينةً بهويّاتها التي هي أمور ثبوتية، وبديهة[٤] العقل شاهدة بأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز[٥]، فيلزم وقوع الكثرة في ذات كل واحد منها.

قلنا: إنْ كان ما ذكرتموه يقتضي وقوعَ التكثّر في ذات كل واحد من الأشياء الواجبة فإنه يقتضي وقوعَ الكثرة[٦] في ذات[٧] واجب الوجود وإن فرض واحداً.

بيانه: وهو أنَّ الوجود عندكم أمر مشترك بين الموجودات، والواجب ممتاز عن الممكن في خصوصية ذاته، فيلزم أن يكون الواجب مركّباً مما به شارك الممكنات، ومما به امتاز عنها، فثبت أن وقوع الكثرة في ذات واجب الوجود ـ على التقدير الذي ذكرتموه ـ لازم، سواء فرض الواجب شيئاً واحداً أو أشياء كثيرة.

---

(١) في ب: «على» دون واو.

(٢) ج: «فتكون شخصية قبل أن صارت شخصية».

(٣) من قوله: «وعلى تقدير كون الشخصية» إلى هنا سقط من أ.

(٤) ج: «وبديهية».

(٥) كذا في ب، ج: «الامتياز»، وفي أ: «الامتنان».

(٦) ب، ج: «التكثر».

(٧) من قوله: «كل واحد من الأشياء» إلى هنا سقط من ب.

ثم إن سلّمنا أن ذلك يوجب وقوع الكثرة في ذات كل واحد من تلك الأشياء فلمَ قلتم: إن ذلك محال؟

قوله: لأن ذَيْنك الجزئين إمّا أن يكون بينهما ملازمةٌ أو لا يكون.

قلنا: بينهما ملازمة.

قوله: إذا كان بينهما ملازمةٌ فلا بدّ وأن يكون أحدهما تابعاً للآخر.

قلنا: هذا ممنوع، والدليل على أن ذلك غير واجب أن الإضافات متلازمة، مثلاً الأبوّة والبُنوّة يتلازمان، ثم إنه ليس أحدهما تابعاً للآخر وإلا لم تكن موجودة معاً فلا تكون إضافات، وذلك محال.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ وأن يكون أحدهما تابعاً للآخر فلمَ لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك تابعاً لما به الامتياز؟

قوله: لأنه يلزم أن يكون الوجوب تابعاً لغيره.

قلنا: إن كان[1] ما ذكرتموه يمنع من كون الوجوب تابعاً لغيره فهاهنا ما يقتضي ذلك، وهو من وجهين:

الأول: ما مرّ أن الوجوب وصفٌ إضافي، والأوصاف الإضافية تابعة للغير.

الثاني: أن الوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في أصل كونه وجوباً، فالقَدْر المشترك بينهما إمّا أن يكونَ مستقلاً بنفسه أو لا يكون، بل يكونَ متعلّقَ الثبوت بغيره، فإن كان مستقلاً بنفسه والوجوب بالغير متقوّم به والمتقوم بالمستقلّ بنفسه يجب أن يكون مستقلاً بنفسه فالوجوب بالغير غني عن الغير؛ فيكون الوجوب بالغير وجوباً بالذات، هذا محال، وإن كان القَدْر المشترك غيرَ مستقلٍّ[2] بنفسه والوجوب

---

(١) ب: «إن كل».

(٢) كذا في ب، ج: «مستقل»، وفي أ: «مستقلًا».

بالذات متقوّم به[١]، والمتقوّم بها لا يكون مستقلًا بنفسه لا يكون هو أيضاً مستقلًا بنفسه بطريق الأولى، فالوجوب بالذات لا يكون مستقلاً بنفسه، بل يكون حُكماً تابعاً لغيره وهذا محال[٢].

ثم إن سلّمنا أنَّ الوجوب لا يكون تابعاً للتعيّن فلِمَ لا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجوب؟

قوله: لأن الوجوب إذا كان مقتضياً لذلك التعيّن فمتى تحقّق الوجوب وجب تحققُ ذلك التعين، لامتناع انفكاك المؤثر عن الأثر.

قلنا: قد ذكرنا النقوض المتوجّهة على هذه القاعدة في الطريقة الأولى.

فهذا جملة الكلام على الوجه الأول مما ذكرتموه في بيان إمكان العالم، وأما الكلام على الوجه الثاني مما ذكرتموه فهو[٣] أن نقول: لا نسلّم أن وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله على الوجه الأول في تقرير ذلك: إنّا نعقل ماهيّته مع الشكّ في وجوده[٤]، وذلك يقتضي التغاير.

قلنا: قد نقضنا هذه المقدمة في الطريقة الأُولى حيث استعملتموها[٥] في بيان أنَّ الكائنيةَ زائدةٌ على ذات الجسم بأمور سبعة[٦]، فلا نعيدها، ولكنّا نزيد هاهنا نقضين آخرين:

---

(١) ب: «بنه» تحريف.

(٢) زيادة من ب، ج: «وهذا محال».

(٣) قوله: «فهو» سقط من ب، ج.

(٤) ب: «مع الشك ووجوده».

(٥) ب، ج: «استعملوها».

(٦) ب، ج: «كثيرة».

أحدهما: أنه[1] يمكننا أن نعقل ماهية الوجود وحقيقته مع الشك في حصوله في الأعيان، فيلزم أن يكون للوجود وجود آخر، ويلزم[2] التسلسل.

لا يقال: الشك في تحقق الوجود في الأعيان بعد تصوّر ماهيّته، ليس شكّاً في ثبوت وجود آخر له، بل يكون شكاً في ثبوته للماهية، وذلك يقتضي كونه مغايراً للماهية، وهو المطلوب، وأيضاً فإن الوجود وحده لا يستقلّ بالمعلومية، بل لا بدّ وأن يتصوّر أولاً أمراً يكون الوجود وجوداً[3] له، وإذا[4] كان كذلك فالوجود وحدَه لا يمكن الحكمُ عليه بالوجود واللاوجود، بل المحكوم عليه بذلك هو الماهية.

لأنا نقول: أمّا الأول فضعيف؛ لأن حصول الشيء للشيء[5] إنما يكون بعد حصوله في نفسه، فالوجود ما لم يتحصّل أوّلاً لا يمكن أن يكون حاصلاً لغيره، وإذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره، ونحن بعد تصور[6] ماهية الوجود يمكننا الشكُّ في حصوله في نفسه؛ إذ لو كان نفس ماهية الوجود هي نفسَ تحصُّلها في الأعيان وكون الماهياتِ ماهياتِ أمورٍ ممتنعةِ التبدّل فحينئذ يكون كون الوجود حاصلاً في الأعيان أمراً ممتنع التبدّل لما هو هو، فيكون كل وجود واجباً لذاته، وذلك يبطل ما[7] ذكرتموه.

وأمّا الثاني فضعيف أيضاً؛ وذلك لأن الوجود الذي للسواد إمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «أحدهما: وهو أنه».

(٢) ب، ج: «فيلزم».

(٣) ب: «الوجود مجوزاً».

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) قوله: «للشيء» سقط من ج.

(٦) ج: «ونحن بتصور».

(٧) ب، ج: «بما».

ماهيّته[١] متميزة[٢] عن ماهية السواد أو لا يكون؛ فإن كان الأول: فقد استقام الإلزام؛ لأن تلك الماهية إمّا أن تكون محصَّلَةً في الخارج أو لا تكون؛ فإن كانت محصلة في الخارج: كان للوجود وجود آخر، ولزم التسلسل، وإن كان الثاني: كان وجود الموجود معدوماً، فيكون الموجود معدوماً[٣] وهو محال.

وأمّا إن لم[٤] يكن[٥] الوجود الذي[٦] للسواد ممتازاً[٧] في ماهيّته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفسَ السواد، وذلك يناقض القول بأن وجوده زائد عليه.

وثانيهما: أنه يمكننا تعقّل حقيقةَ الله تعالى مع الذهول عن وجوده فيلزم أن يكون وجوده[٨] زائداً على حقيقته، وذلك مما لا يمكنكم التزامه لقولكم: إن كل ما كان كذلك فهو ممكن[٩] محدث.

قوله في الوجه الثاني في بيان أن الوجود زائد على الماهيات: إنَّ الماهيات مشتركة في وجوداتها.

قلنا: هذا ممنوع.

قوله في الوجه الأول في بيان ذلك: إنّا إذا عقَلنا موجوداً فإن ذلك الاعتقاد لا يتبدّل عند تبدّل اعتقاد كونه جوهراً أو عَرَضاً، وذلك يدلّ على كون الوجود مشتركاً.

---

(١) ج: «يكون ماهية».
(٢) ب، ج: «ممتازة».
(٣) قوله: «فيكون الموجود معدوماً» سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «لم» سقط من ج.
(٥) ج: «وأما أن يكون».
(٦) قوله: «الذي» سقط من ب، ج.
(٧) ب: «الوجود السواد ممتاز».
(٨) قوله: «فيلزم أن يكون وجوده» سقط من ج.
(٩) قوله: «ممكن» سقط من ب.

قلنا: أولاً: هذا منقوض بنفس الماهية، فإنّا إذا اعتقدنا ماهيةً[١] فإن ذلك الاعتقادَ لا يتبدّل عند تبدل اعتقاد كونها جوهراً أو عرضاً، فيلزم أن يكون كونُ الماهيةِ ماهيةً وصفاً زائداً على حقيقته، ويكون مشتركاً فيه بين كل الماهيات، وذلك باطل لوجهين:

الأول: وهو أنَّ ماهيةَ الشيء متحقّقةٌ عند قطع النظر عن جميع صفاته، فلو كان كونُه ماهيةً صفةً له لزم أن لا تبقى الماهيَّةُ عند فرض زوال تلك الصفة، وذلك[٢] محال؛ لأن تحقّق الصفات إذا كان متوقّفاً على تحقق الموصوف فلو توقّف تحقق الموصوف على تحقّق شيء من الصفات لزم الدور.

والثاني: أنَّ كونَه ماهيةً لو[٣] كان أمراً زائداً عليه فذلك الزائد مخالفٌ لسائر الماهيات بحقيقته[٤] المخصوصة ومشارك لها في كونه ماهيّةً من الماهيات، فيلزم أن يكون كون ذلك الزائد ماهية زائدة عليه أيضاً، ولزم التسلسل.

ثم إنْ سلّمنا سلامة ما ذكرتموه عن النقض، ولكنّا نقول: قولكم: إن[٥] اعتقادَ وجودِ موجود لا يتبدّل عند تبدّل اعتقادِ كونِه جوهراً أو عرضاً، ما الذي تريدون بوجود الجوهر أو وجود[٦] العرض؟ إن عنيتم بوجود الجوهر أو وجود العرض نفسَ كون الجوهر جوهراً وكون[٧] العرض عَرَضاً: فمن المعلوم أنَّ هذا الاعتقاد يتبدّل عند تبدل اعتقاد الجوهرية أو اعتقاد العَرَضية، وإن عنيتم بوجود الجوهر

---

(١) كذا في ج: «ماهية»، وفي ب، أ: «ماهيتُهُ».

(٢) ب، ج: «وهو».

(٣) ب، ج: «فلو»، إلا أنها رسمت في ب هكذا: «ـلو».

(٤) من قوله: «لو كان أمراً زائداً» إلى هنا سقط من ج.

(٥) قوله: «إن» سقط من ج.

(٦) قوله: «وجود» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «أو نفس كون».

ووجود العرض أمراً زائداً على كون الجوهر جوهراً أو العرض عرضاً: كان دليلكم مبنيّاً على كون وجود الجوهر زائداً على جوهريته، والدليل الذي يبتني صحّته على صحة المطلوب يكون باطلاً.

قوله في الوجه الثاني في بيان أن الوجود أمر مشترك: إنه مقابل للسلب، والسلب أمر واحد فمقابله يجب أن يكون أمراً واحداً.

قلنا: إن عنيتم بالسلب المقابل للثبوت أنَّ تحقّق كلِّ ماهيةٍ تقابل لا تحقّق تلك[١] الماهية: فهذا صحيح، ولكن لا يلزم منه كون الماهيات متشاركةً في الثبوت المطلق، وإن[٢] عنيتم به أن هاهنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين كل الأشياء الثابتة، وأن ذلك الثبوتَ العامَّ مقابلٌ للسلب العام: فذلك بناءً على ثبوت عامٍّ مشترك، وهو الذي وقع النزاع فيه أولاً، فيكون الدليل هاهنا أيضاً مبنياً[٣] على المطلوب.

لا يقال: السُّلوب بأسْرها غير متخالفة؛ إذ لو خالف بعضها بعضاً لكان لكل واحد منها في نفسه خصوصيةٌ وتعيّن، ولا معنى للموجود إلا ذلك فيكون كل واحد[٤] من السلوب على هذا التقدير أمراً وجودياً، وذلك محال، وإذا كانت السلوب بأسرها متساوية في مفهوم السلبية وجب أن يقابلها ثبوت عام وإلا لم يكن المقابل لذلك السلب العام ثبوتاً عاماً واحداً، بل أموراً كثيرة، وذلك يُبطل انحصار القسمة في الطرفين.

لأنا نقول: ألستم تصفون السلوب بالكثرة العددية مع أنه لا يلزم كونُها أموراً ثبوتية، فلمَ لا يجوز وصفها بالكثرة النوعية وإن لم يلزم كونها أموراً ثبوتية[٥]؟ وأيضاً

---

(١) ب، ج: «لا تحقق كل الماهية».

(٢) في ب: «إن» دون واو.

(٣) ب: «بيناً».

(٤) من قوله: «منها في نفسه خصوصية وتعينّ» إلى هنا سقط من ب.

(٥) من قوله: «فلمَ لا يجوز وصفها بالكثرة» إلى هنا سقط من ب.

فلأن قولكم: «السلوب لا اختلاف فيها» مقدمةٌ كاذبة، ألا ترى أن عدمَ العلة وعدمَ الشرط يقتضيان عدمَ المعلول وعدمَ المشروط، وعدمُ غيرهما لا يقتضي ذلك؟ فلولا اختلاف السلوب وإلا لم يكن الأمر كذلك.

وأيضاً فلأن هذا الوجودَ الذي جعلتموه مقابلاً للعدم المطلق إمّا أن يكون في قسم الثبوت أو في قسم العدم، أو لا يكون في واحد من القسمين؛ فإن كان في قسم الثبوت: فهو مشارك لغيره من الأمور الثابتة في مطلق الثبوت، وممتاز عنها بخصوصيّته التي له، فيلزم أن يكون له ثبوت آخر، ويلزم التسلسل، وإن كان في قسم العدم المطلق: كان وجود الموجود معدوماً، وذلك متناقض، وإن كان خارجاً عن القسمين: بطل أصل دليلكم من أنه لا واسطة بين القسمين.

قوله في الوجه الثالث: إن الموجود[1] مَورد التقسيم بالواجب والممكن.

قلنا: إن عنيتم بذلك أن حقيقةَ كلِّ واحد من الأشياء يمكن أن يقال فيه: إنَّ كونَه[2] تلك الحقيقة إمّا أن يكون من الواجبات وإما أن يكون[3] من الممكنات، فذلك صحيح ولكنه يكون موردُ التقسيم في كل شيء حقيقتَه المخصوصة[4].

وإن عنيتم بذلك أن هاهنا ثبوتاً عاماً هو مورد التقسيم: فهذا إنما يصح بعد صحة القول بثبوت عام، والنزاع ما وقع إلا فيه، وأيضاً فهو منقوض بالماهيّة؛ فإنه يمكن جعلها مورداً للتقسيم فيقال: الماهية إمّا أن تكون جوهراً أو عرضاً، فيلزم أن يكون كونُ الجوهر ماهيةً وكون العرض ماهيةً اعتباراً مشتركاً زائداً على حقائقها، وذلك مما أبطلناه.

---

(١) ب، ج: «الوجود».

(٢) ج: «كون».

(٣) ب، ج: «أو يكون».

(٤) ب: «حقيقة المخصوصة».

قوله في الوجه الرابع: الحكم بأن الوجود غير مشترك إنما يتمّ[١] لو كان الوجود مشتركاً.

قلنا: هذا يقتضي أن يكون الحكم بأن الماهيّات المختلفة لا تكون مشتركةً في ماهيّاتها لا يصحّ إلا إذا كانت تلك الماهيات مشتركة، فيلزم منه كون المختلفات غيرَ مختلفات، وذلك باطل، فكذا هاهنا.

قوله في الوجه الخامس: العلم[٢] بكون الوجود مشتركاً ضروري.

قلنا: ممنوع.

قوله: لأن من جعل «الوجود» أو ما[٣] يرادفه قافية لأبياته فإن كل أحد يحكم عليه بالتكرير.

قلنا: وكذا لو جعل «الماهية» قافية من قوافي أبياته فإنهم يحكمون عليه بالتكرير، فيلزم أن يكون كونُ هذه الحقائقِ والماهيّاتِ حقائقَ وماهياتٍ وصفاً مشتركاً زائداً عليهما[٤]، وذلك باطل لما مرّ.

ثم إنْ سلّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدلّ على كون الوجود مشتركاً بين الماهيات فمَعَنا ما يمنع من ذلك، وهو الذي ذكرناه في الطريقة الأولى في بيان أن الجسمية يمتنع أن تكون[٥] أمراً مشتركاً بين الأجسام.

قوله في الوجه الثالث: إنَّ حُكْمَ البديهةِ بالفرق بين[٦] قولنا: الجوهر جوهر[٧]،

(١) ج: «يعمّ».
(٢) ب، ج: «الخامس: إن العلم».
(٣) ب، ج: «وما».
(٤) كذا في ب، ج: «مشتركاً زائداً عليهما»، وقوله: «زائداً» سقط من أ.
(٥) ب: «يكون».
(٦) كذا في ب، ج: «بين»، وفي أ: «من».
(٧) ج: «للجوهر جوهر».

وبين قولنا: الجوهر موجود، يقتضي أن يكون وجودُ[١] الجوهر زائداً عليه.

قلنا: وكذلك البديهة[٢] تفرق[٣] بين قولنا: الجوهر جوهر، وبين قولنا: الجوهر ماهية، فيلزم أن يكونُ كونُ الجوهر ماهيّةً أمراً زائداً عليه، وكذلك نعلم الفرق[٤] بين قولنا: الأسد أسد، وبين قولنا: الأسد ليث، فوجب أن يكون للشيء بحسب كل اسم صفة، وكذلك نعلم الفرق بين قولنا: الباري باري، وبين قولنا: الباري موجود، فيلزم أن يكون وجودُه زائداً عليه، وهذا مما لا يمكنكم التزامَه؛ لأنكم بنيتم غداةَ الطريقةَ على أن كلَّ ما وجوده زائدٌ[٥] على ماهيّته فإنه يكون ممكناً محدثاً، فكيف يمكن[٦] التزام ذلك في حق الباري تعالى؟

ثم إن سلّمنا أن الوجوه الثلاثة التي ذكرتموها دالّةٌ على أن الوجود زائد على الماهية، ولكن هاهنا ما يمنع من ذلك، وهو أمور ثلاثة:

الأول: وهو أن الوجود لو كان[٧] صفةً لكان ثبوتُه للماهية يتوقّف على ثبوت الماهية في الخارج، فإنَّ حصولَ الشيء للشيء فرعٌ على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، فإنَّ ما لا ثبوت له ولا تعيَّنَ في الخارج استحالَ[٨] أن يحصل غيره له[٩] في الخارج؛ لأنَّ حصولَ غيرِه له في الخارج إضافةٌ لغيره إليه في الخارج[١٠]، وإضافة الغير إليه في الخارج بعد تحقّقه

(١) قوله: «وجود» سقط من ب، ج.
(٢) ب، ج: «وكذلك بحكم البديهة».
(٣) ب، ج: «بالفرق».
(٤) ب، ج: «نحكم بالفرق».
(٥) من قوله: «عليه، وهذا مما لا يمكنكم» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «يمكنكم».
(٧) ب، ج: «لو كان الوجود».
(٨) ب، ج: «يستحيل».
(٩) ج: «له غيره»، ب: «غيره».
(١٠) قوله: «إضافةٌ لغيره إليه في الخارج» سقط من ج.

في الخارج، فيلزم أن يكونَ حصولُ الوجود للماهية موقوفاً على كون الماهية موجودة، ويلزم[١] منه إمّا كون الشيء سابقاً على نفسه أو اجتماع المثلين، وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيفضي إلى التسلسل، وهو محال.

وبتقدير تسليمه يلزم المحال المذكور؛ لأنه لا بدّ وأن ينتهيَ الأمرُ إلى وجود تكون الماهيّة قابلةً له لما هي هي[٢]، فيكون هناك القابلُ للوجود غيرَ موجود، ويلزم منه المحال.

الثاني: وهو أن الوجود لو كان زائداً على الماهية لكان إمّا أن يكون ثابتاً، وإمّا أن لا يكون، والأول يوجب[٣] التسلسل، والثاني يقتضي أن يكون وجود الموجود معدوماً.

لا يقال: الوجود[٤] موجودٌ بوجودٍ هو نفسه.

لأنا نقول: ماهية الوجود يصحّ أن تعقل مع الشك في تحصيله في الخارج فيستحيل أن تكون موجوديةُ الوجود عينَ كونه وجوداً[٥].

الثالث: وهو أن الوجود لو كان زائداً على الماهية لصحّ أنْ تُعقلَ الماهيةُ محصَّلةً في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة أو بالعكس، فلمّا لم يصحّ ذلك علمْنا أنَّ وجود الشيء نفسُ[٦] ماهيّته.

ثم إن[٧] سلّمنا أن وجود الممكنات زائد على ماهيّاتها فلمَ قلتم: إنه يلزم من ذلك كونُها ممكنةَ الوجود؟

---

(١) ب، ج: «فيلزم».
(٢) قوله: «هي» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «أوجب».
(٤) ب، ج: «الموجود».
(٥) كذا في ب، ج: «وجوداً»، وفي أ: «موجوداً».
(٦) «نفس» مكررة مرتين في ب.
(٧) قوله: «إن» سقط من ج.

قوله: لأن ذلك الوجودَ إمّا أن يكون قائماً بنفسه أو يكون محتاجاً إلى تلك الماهية.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون غنيّاً في ذاته عن الماهية، ولكنه لذاته يقتضي أن يكون مقارناً للماهية؟ وبهذا[1] التقدير لا يلزم كون الوجود في نفسه ممكناً، ألا ترى أن ذات الباري تعالى تقتضي[2] صفاتٍ ثابتةً له ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته إليها[3]؟ بل نقول: إن ذاته غنية عن تلك الصفات، ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته، فهكذا[4] هاهنا لَمَ لا يجوز أن يقال: الوجود غني في نفسه عن الماهية، ولكنْ من لوازم الموجود[5] وجوبُ مقارنته للماهية؟

ثم إن سلَّمنا افتقارَ الوجود إلى مؤثر فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المؤثر هو الماهية؟

قوله: لأن المؤثر لا بدّ وأن يكون موجوداً قبل الأثر، فلو كانت الماهية مؤثرة في وجود نفسها لكانت موجودة قبل أن تكون موجودة.

قلنا: لِمَ قلتم: إن المؤثر لا بدّ وأن يكون موجوداً[6] قبل الأثر؟ والذي يبطل[7] ذلك أمور أربعة:

أولها: وهو أن أصل دليلكم يبتني على أن الممكن لا بدّ له من مؤثر واجب، فذلك المؤثر الواجب إما أن يكون وجودُه مساوياً لوجود غيره، أو لا يكون، والقسم الثاني باطل على رأيكم فإنكم بيّنتم أن الموجوداتِ بأسْرها مشتركةٌ في الوجود.

---

(١) ب، ج: «وعلى هذا».

(٢) ب: «مقتضي»!

(٣) كذا في ب، ج: «إليها»، وفي أ: «إليه».

(٤) ب، ج: «فكذا».

(٥) ب، ج: «الوجود».

(٦) ج: «موجواً» سقطت الدال.

(٧) ب: «تبطل».

والقسم الأول على قسمين أيضاً، فإن ذلك الوجود الذي له إمّا أن يكون مقارناً لماهيّة غيره أو لا يكون، والقسم الثاني محال لوجوه ستأتي في مسألة وجوب الباري - إن شاء الله تعالى - فبقي القسم الأول، فإمّا أن يقال: إنّ ذلك الوجود وإنْ كان مقارناً لتلك الماهية إلا أنه غني عن المؤثر، أو يقال: المؤثّر فيه هو نفس تلك الماهية، أو يقال: المؤثر فيه شيء آخر.

أمّا القسمان الأولان فإن كانا صحيحين فلمَ لا يجوز مثلُهما في وجود الأجسام والأعراض؟ وأمّا القسم الثالث فهو يقدح في كون واجب الوجود واجباً لذاته، وذلك[١] محال.

وثانيها: وهو أن الماهيّات مقتضية للوازمها، واقتضاؤها للوازمها لا يتوقّف على الوجود وإلا لكانت قبل الوجود خاليةً عن تلك اللوازم فلا تكون تلك اللوازمُ لوازمَ الماهية مطلقاً، بل لوازمَ الوجود، أو لوازمَ بشرط الوجود، وليس كلامنا فيها، بل كلامنا في الأمور التي تكون لازمة مطلقاً - كالزوجية للأربعة، والمحاذاة للنقطة[٢] - ولما بطل ذلك ثبت أن اقتضاءها[٣] للوازمها لا يتوقف على الوجود، وذلك يُبطل ما ذكرتموه.

وثالثها: وهو أن قابليةَ الماهياتِ الممكنةِ الوجودِ لا يمكن أن تكون مشروطة بالوجود وإلا لزم التسلسل، فإذا جاز أن لا تتوقف القابليةُ على الوجود فلمَ لا يجوز أن لا تتوقفَ المؤثريةُ على الوجود؟

ورابعها: وهو أن كون[٤] الماهيّات قابلةً للوجود حكمٌ ثابت لها لا بالفاعل بل لذواتها، فإن ذواتها لذواتها قابلةٌ للوجود، فتلك القابلية يكون المؤثرُ فيها ذاتَ الماهية،

---

(١) ب، ج: «وهو».

(٢) ب: «والمحاذاة النقطة».

(٣) ب، ج: «اقتضائها» خطأ.

(٤) ب، ج: «تكون».

ولا يمكن أن يكون ذلك التأثير متوقّفاً على الوجود وإلا لزم الدور، ولـمّا بطل ذلك ثبت المطلوب.

وأمّا الكلام على الوجه الثالث مما ذكرتموه في بيان إمكان العالم فهو أن نقول: القول بكون الجسم مركّباً من الهَيُولى والصورة قول باطل عندكم، وقد بَيَّنْتُم الطريقة الأولى التي ذكرتموها على إبطال ذلك، وإذا كان كذلك لم يكن بناء الحجّة عليه بناءً برهانيّاً، بل غايته أنه[١] يكون إلزاميّاً، وقد بيّنتم[٢] في أول الكتاب أنه لا فائدة في ذلك.

ثم إن سلّمنا ذلك، وسلّمنا افتقارَ الجسم إلى كل واحد منهما، ولكن لم قلتم[٣]: إن الصورة والهيولى ممكنتان؟

قوله: الصورة حالّةٌ في الهيولى فتكون محتاجةً إليها.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يقال: الصورة غنية في ذاتها عن الهَيُولى، ولكنها لذاتها تقتضي أن تكون مقارنة لوجود الهيولى؟ على ما مرّ تقريره قبل ذلك.

ثم إن سلّمنا احتياج الصورة إلى الهيولى فلمَ قلتم: إن الهيولى تحتاج إلى الصورة؟ ولِمَ لا يجوز أن تكون الهيولى علّةً للصورة؟

قوله: الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علةً لها.

قلنا: الفلاسفة عَوَّلوا على هذه المقدّمة في نفي صفات الله تعالى، وأنتم تقدحون فيها، وتكشفون عن فسادها، فكيف يمكنكم أن تعوّلوا الآن عليها[٤]؟

---

(١) ب: «أن».

(٢) ج: «بنيتم» تحريف.

(٣) كذا في ب، ج: «ولكن لم قلتم»، وقوله: «لم» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «عليها الآن».

وأمّا الكلام على الوجه الرابع أن نقول: لا نسلّم أن الجسم ليس علةً للمكانية[١].

قوله: يلزم أن يكون كل جسم حاصلاً في ذلك الحيّز.

قلنا: مرّ الكلام عليه في الطريقة الأولى.

ولئن[٢] سلّمنا أنه ليس علّةً له ولكن[٣] لمَ لا يجوز أن لا يكون به حاجةٌ إلى الكائنية بل تكون ذات الجسم تقتضي[٤] وجوبَ كونه مقارناً للكائنية بالمحلّية؟ والذي يحقق ذلك: أن الجسم لو كان محتاجاً إلى الكائنية مع أن الكائنيةَ محتاجةٌ إليه لزم الدور، وإنه محال.

ثم إن سلّمنا أن[٥] ما ذكرتموه من الوجوه دالّة على أن العالم ممكن، ولكن هاهنا ما يدلّ على أنه يستحيل أن يكون في الوجود موجود ممكن الوجود، وذلك سيأتي ـ إن شاء الله ـ في مسألة[٦] إثبات[٧] العلم بالصانع.

ثم إن سلّمنا أن العالم ممكن، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون الوجود به أَولى فحينئذ يستغني عن المؤثر؟

ثم إن سلّمنا أن الوجود والعدم بالنسبة إليه على السواء، لكن لمَ قلتم: إنه لا بدّ له من المؤثر؟ وسيأتي تقرير هذين المقامين في مسألة إثبات العلم بالصانع، إن شاء الله تعالى.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من المؤثر، ولكن متى؟ إذا كان محدثاً أو إذا لم يكن؟ م ع،

---

(١) ب، ج: «للكائنية».

(٢) ب، ج: «وإن».

(٣) ب، ج: «لكن» دون واو.

(٤) ب: «يقتضي».

(٥) قوله: «أن» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «باب».

(٧) ب، ج: «إن شاء الله تعالى في باب إثبات».

وحينئذ إنما يمكنكم بيان احتياجه إلى المؤثر لو ثبت حدوثه، وإنما تثبتون حدوثَه بناءً على احتياجه إلى السبب، فيلزم الدور.

ثم إن سلّمنا حاجته إلى المؤثر فلمَ لا يجوز أن يكون موجِباً؟

قوله: الأجسام متساوية في قبول جميع الصفات، فلو كان المؤثر موجِباً لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات أولى من العكس.

قلنا: لا نسلّم أن نسبته إلى بعض الأجسام ليست[1] أولى من نسبته إلى الباقي، وما الدليل على ذلك؟

ثم إن سلّمنا ذلك فلمَ قلتم: إنه يلزم من تساوي نسبته إلى كل الأجسام تساوي جميع الأجسام في قبول الأثر عنه؟

ثم إن سلّمنا ذلك ولكنه منتقض بالقادر، فإن نسبته إلى الضدّين المقدورين له على السواء مع أنه يصدر عنه أحدُهما دون الآخر، فكذا هاهنا.

ثم إن سلّمنا أن المؤثر فاعل بالاختيار فلمَ لا يجوز أن يقال: إن ذاتَه موجبٌ لوجود الأجسام وبالاختيار[2] فاعلٌ لصفاتها؟ أو يقال: إن هاهنا شيئاً يوجب وجود الأجسام ويوجب وجود قادر، ثم إن ذلك القادر يتولى تخصيص[3] الأجسام بصفاتها[4] المخصوصة وأعراضها المعيّنة.

ثم إن سلّمنا أن فاعل[5] الأجسام فاعل لها فلمَ قلتم: لا بدّ[6] من حدوثها؟

---

(١) ب، ج: «ليس».

(٢) في ج: «بالاختيار» دون واو.

(٣) ب، ج: «يخصص».

(٤) كذا في ب، ج: «بصفاتها»، وفي أ: «لصفاتها».

(٥) ب، ج: «المؤثر في».

(٦) ب، ج: «فاعل لها بالاختيار فلم قلتم إنه لا بد».

بيانه ما سبق في الطريقة الأولى من الوجوه الأربعة الدالة على أن احتياج الفعل إلى الفاعل ليس لأجل الحدوث[١].

والجواب[٢]: قوله: لا نسلّم أن الوجوب وصف ثبوتي.

قلنا: يدلّ عليه أمران:

الأول: أن[٣] الوجوب يناقض اللاوجوب، والموصوفُ باللاوجوب إمّا المحال وإما[٤] الممكن: أمّا المحال فهو معدوم، وأمّا الممكن فهو جائز العدم، فإذن اللاوجوب وصف لا يتصف به عند العقلاء إلا المعدوم أو ما يجوز أن يكون معدوماً، وما كان كذلك استحال أن يكون ثبوتياً؛ لأن الأوصاف الثبوتية لا تحصل للأمور العدمية، فإذن اللاوجوب وصف عدميّ فيلزم أن يكون الوجوب وصفاً ثبوتياً ضرورةَ انقسام النقيضين في الثبوت والانتفاء.

الثاني: وهو أن المعقولَ من الوجوب استحقاقُ الوجود، والعلم الضروري حاصل بأن استحقاقَ الوجودِ وصفٌ ثبوتي، كما أن العلم الضروري حاصل بأن حصول الجسم في الجهة أمر ثبوتي، بل هاهنا أولى؛ لأن حصولَ الجسم في الجهة عبارةٌ عن انتساب مخصوص للجسم إلى الجهة، والجهة أمر تقديري[٥] لا وجود له، فإذا كان العلم الضروري هناك[٦] حاصلًا مع هذا الإشكال فهاهنا مع عدم ذلك الإشكال أَولى.

---

(١) ب: «الحادث».

(٢) ب، ج: «الجواب» دون واو.

(٣) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «أو».

(٥) ج: «تقدري».

(٦) ج: «هاهنا».

قوله: لو كان الوجوب وصفاً ثبوتياً لكان ثبوتُه واجباً، فيكون للوجوب وجوبٌ آخر إلى غير النهاية[1].

قلنا: هذا مُشكل، والذي يمكن أن نحاولَ به دفعه أن الوجوبَ واجبٌ بوجوبٍ هو ذاته، فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إنّا بيّنا أن الوجوب لو كان أمراً ثبوتياً لكان وجودُه مغايراً لماهيّته، ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده إلى ماهيّته، ونحن نعلم بالضرورة أن الكيفيةَ العارضةَ لانتساب وجوده إلى ماهيته مغايرةٌ لنفس ماهيته.

قوله: لو كان الوجوب أمراً ثبوتيّاً لكان إمّا أن يكون هو تمام الماهية، أو جزءاً منها، أو خارجاً عنها.

قلنا: لـمَ لا يجوز أن يكون هو تمام الماهية؟

بيانه: أنّا إذا أخذنا الأشياء الممكنة مع وجودها فإنها تصير واجبة، فإنه وإن كان وجود المشي[2] للإنسان ممكناً إلا أن ثبوت الشيء[3] في زمان ثبوت الشيء واجبٌ له، فإذا[4] صارت الممكنات بشرط أخذ وجودها[5] معها واجبة، فلو قدّرنا وجوداً مجرّداً عن كل ما عداه كان ذلك الوجود أولى بالوجوب[6]، وكان ذلك الوجوب هو تمامَ ذلك الوجود المجرد، فقد عقلنا أنه كيف يكون الوجوبُ تمامَ الذات الواجبة، وإذا عُقل ذلك في الجملة بطل قولهم: الوجوب وصف إضافي.

---

(١) ج: «نهاية».

(٢) كذا في ب، ج: «المشي»، وفي أ: «الشيء».

(٣) ب، ج: «المشي».

(٤) ب، ج: «ولذا».

(٥) ج: «وجوها» سقطت الدال.

(٦) كذا في ب، ج: «بالوجوب»، وفي أ: «بالوجود».

ولقائل أن يقول: ماهية الوجوب إمّا أن تكون أمراً إضافيّاً أو لا تكون، فإن كانت أمراً إضافيّاً: فحيث ما[١] وُجدتْ كانت[٢] مجرّدَ إضافة، اللهم إلا إذا قيل: بأنَّ[٣] قولَ الوجوب على الأشياء الواجبة باشتراك الاسم، وذلك مما يهدم أصل هذه الطريقة، وإن لم يكن أمراً إضافياً أصلاً فهو باطل؛ لأنا إذا قلنا لشيء: إنه يجب اتصافه بكذا: فمفهوم الوجوب هاهنا إضافي؛ لأنه لا يعقل إلا عند تعقّل المضافَين، وإذا[٤] كان الوجوب هاهنا مجرّدَ إضافةٍ وجب أن يكون في جميع المواضع كذلك.

واعلم أن الأقرب أن الوجوبَ مفهومٌ سلبي، وقد قرّرنا ذلك في كتابنا[٥] المسمى بـ«المباحث المشرقية».

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون وجوبُ كلِّ شيء مخالفاً لوجوب الآخر؟

قلنا: ما دللنا به على أن قول الوجود على الأشياء ليس باشتراك الاسم، فهو بعينه يدلّ على أن قول الوجوب عليها ليس باشتراك الاسم، وسنجيب ـ إن شاء الله تعالى ـ عن[٦] الأسئلة التي أوردوها على تلك الأدلة، وأيضاً فالمرجع في معرفة التماثل والاختلاف إلى العقل، فكما أن العقل يشهد في السوادَيْن والبياضَيْن بالتساوي فكذلك يشهد في الوجوبين بالتساوي في هذا القَدْر، وإنه لو كان هناك اختلافٌ لكان ذلك الاختلافُ في أمر وراء هذا المفهوم.

قوله: لمَ قلتم: إنَّ التعيُّنَ أمر ثبوتي؟

---

(١) قوله: «ما» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «كان».

(٣) ب، ج: «إن».

(٤) ب، ج: «فإذا».

(٥) كذا في ب، ج: «قررنا ذلك في كتابنا»، وقوله: «ذلك» سقط من أ.

(٦) ب، ج: «على».

قلنا: لأن التعيُّنَ جزء من المعيّن، والمعيَّنُ من حيث هو ذلك المعيَّنُ أمر ثبوتي، وجزء الثبوتي من حيث هو ثبوتي يجب أن يكون ثبوتيّاً، فالتعيّن يجب أن يكون أمراً ثبوتياً[١].

قوله: يلزم أن يكون للتعيُّنِ تعيّنٌ آخر إلى غير نهاية.

قلنا: التعيّن يتعين لذاته فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إن كان المراد من هذا الكلام ماهيّةَ[٢] مطلقِ التعينّ هو نفسُ تعين هذا التعيّن: فهذا[٣] باطل؛ لأن هذا التعين يشارك سائر التعيّنات في مطلق كونه تعيّناً، ويخالفها في كونها تلك التعينات[٤]، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق.

وإنْ عنيتم به أنَّ ماهيّةَ مطلق التعيّن غيرٌ وشخصيةَ هذا التعيّن غير، فيكون تعيّن التعين مغايراً له، ويلزم التسلسل.

قوله: يتوقّف انضمامُ التشخّص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج، ويتوقف وجودُها في الخارج[٥] على انضمام التشخص إليه فيلزم[٦] الدور.

قلنا: لا نسلّم أنه يتوقف انضمام التشخص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج؛ فإنه إذا عقل أن لا[٧] يتوقف اتصافُ الحقائق بوجودها ولوازمها على وجودها الخارجي[٨] فليعقل هاهنا أيضاً كذلك.

---

(١) قوله: «فالتعينّ يجب أن يكون أمراً ثبوتيّاً» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «هذا الكلام أن ما هيّة».

(٣) ب، ج: «فهو».

(٤) ب، ج: «كونه ذلك التعين».

(٥) ب: «فلو توقف وجود ما في الخارج»، وهي ساقطة من ج.

(٦) ب، ج: «لزم».

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «الخارج».

ولقائل أن يقول: الإشكال المذكور متوجّه أيضاً في[١] الأمثلة المذكورة.

قوله: لو لزمتِ الكثرةُ مما قلتموه للزمت الكثرةُ من مشاركةِ الواجبِ الواحدِ الممكنَ[٢] في أصل الوجود وامتيازُه عنه بالحقيقة.

قلنا: الصحيح عندنا أن وجود الباري تعالى زائد على حقيقته، لكنَّ حقيقتَه ـ سبحانه وتعالى[٣] ـ غيرُ مشتركة[٤] من أمرين أو أكثر، فلا يلزم أن تكون حقيقته ممكنة، بل تكون حقيقتُه منزّهةً عن التركّب المقتضي للإمكان، وهي مقتضية لوجود نفسه، فلا يلزم إمكانه، أمّا الأجسام والأعراض فإن حقائقها مركّبة فهي تكون ممكنة محتاجة، فظهر الفرق.

قوله: لمَ قلتم: إنَّ كلَّ متلازمَيْن فلا بدّ وأن يكون أحدهما محتاجاً إلى الآخر؟

قلنا: لأنَّ مقارنتَها إمّا أن تكون لحقيقتها أو لا لحقيقتها، فإن كان الأول: فهما مضافان، والمضافان محتاجان إلى شيئين يكونان عارضين لهما فيستحيل أن يكونا مقوّمين للواجب بذاته.

وإن كان الثاني: فلا بدّ وأن يكون وجوبُ تلك المقارنة إمّا لوجودَيْهما، أو لوجود أحدهما فقط، أو لشيء ثالث، فإن كان الأول: لزم الدور، وإن كان الثاني: كان أحدُهما واجباً لذاته والآخر ممكناً معلولاً، وإن كان الثالث: لزم احتياجهما إلى ذلك الثالث؛ فلا يكون هو بمجموعه ولا بأجزائه واجباً.

ولقائل أن يقول: لمَ قلت: بأنهما[٥] لو وجب تقارنهما لذاتيهما لكانا مضافين؟

---

(١) ب، ج: «على».

(٢) ب، ج: «للممكن».

(٣) ب، ج: «تعالى».

(٤) ب، ج: «مركب».

(٥) ب، ج: «إنهما».

نعم[١] كل مضافين فإنه يجب تقارنهما[٢] لذاتيهما، ولكن من أين أنَّ كلَّ ما يجب مقارنتُهما لذاتيهما كانا مضافين؟ وما الدليل عليه؟

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون الوجوب تابعاً؟

قلنا: لـما مرّ.

قوله: الوجوب وصف إضافيّ فيكون تابعاً.

قلنا: الكلام عليه ما مر[٣].

قوله: القَدْر المشترك بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير إن كان غنياً عن الغير لزم أن يكون الوجوب بالغير غنياً عن الغير.

قلنا: لا نسلّم أنَّ الوجوبَ بالغير أمرٌ مركّب مما به يشارك الوجوب بالذات وما به امتاز عنه، ومن المحتمل أن يكون محتاجاً إلى أمر، وإن كانت تلك الحاجة لا لكل أجزائه بل لبعض أجزائه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجوب؟

قلنا: لأنه يلزم من تحقّق حقيقة الوجوب تحققُ ذلك التعيُّن، وما يتوجه عليه من الأسئلة فقد سبق الجواب عنها[٤] في الطريقة السالفة[٥].

فهذا هو الكلام على هذا الوجه، وهو عمدة الفلاسفة في وحدة واجب الوجود، وقد ظهر أنه ليس بقوي.

---

(١) ب، ج: «بل».

(٢) ب، ج: «مقارنتهما».

(٣) ب، ج: «قد مر الكلام عليه».

(٤) قوله: «عنها» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «السابقة».

أما الوجه[١] الثاني، وهو أن وجود العالم زائد[٢] على ماهيّته فيكون ممكناً، وذكرنا في تقرير أن وجود العالم زائد على ماهيته وجوهاً ثلاثة:

أولها: إما بعقل[٣] ماهيته مع الشكّ في وجوده.

قوله: هذا معارض بنفس الوجود.

قلنا: الشك في حصول الوجود ليس شكّاً في أنه هل ثبت للوجود وجود آخر أم لا فإن ذلك محال؛ إذ الوجود غير قابل للوجود والعدم، أمّا الوجود فلأنه لو قبل وجوداً آخر لكان الحالّ مِثْلاً للمحلّ، فحينئذ لا يكون حلولُ أحدِهما في الآخر أولى من العكس، فيلزم أن يكون كل واحد منهما حالًّا محلا[٤]، وذلك محالٌ؛ ولأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً مرتين؛ ولأن الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، وكل ذلك محال،.

وأمّا العدم فلأنا لو قدّرنا عُروضَ العدم للوجود وعروضَ ذلك الوجود للماهية فحينئذٍ تكون تلك الماهيّة موجودة بوجودٍ معدوم، وهذا مما يأباه صريح العقل[٥]، ولما بطل ذلك ثبت أن الشك في حصول الوجود ليس شكّاً في حصول وجود آخر له، بل هو شكّ في حصوله[٦] للماهية، وذلك مما لا يضّرنا، بل هو الذي تمسّكنا به أولى[٧] في إثبات المطلوب.

---

(١) ب، ج: «وأما الوجه».

(٢) ب، ج: «العالم وجوده زائد».

(٣) ب، ج: «أن نعقل».

(٤) ب، ج: «ومحلًا».

(٥) ب، ج: «العقل الصريح».

(٦) ب، ج: «حصول وجود».

(٧) ب، ج: «أولًا».

قوله: يلزم أن يكون حصول الوجود للماهية أمراً زائداً على نفس الوجود.

قلنا: حصول الشيء لشيء آخر لا يمكن أن يكون زائداً وإلا لكان هو أيضاً حاصلاً لذلك المحلّ، فيلزم التسلسل، بل حصول الشيء لشيء[١] اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، وأمّا نفس الوجود فلا يمكن أن يقال: إنه اعتبار ذهني، فظهر الفرق.

قوله: إنّا نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده.

قلنا: هذا ممنوع؛ لأنا لا نعقل حقيقة الله تعالى، بل المعقول منه عندنا مجرّد السُّلوب والإضافات، ثم إنّا لا ندري أنّا إذا عقلنا حقيقته المخصوصة فهل يمكننا[٢] مع ذلك الذهول عن وجوده أم لا[٣]؟ وإذا كان كذلك اندفع النقض.

ثم بيَّنّا في الوجه[٤] الثاني أن الوجود مشترك بين الموجودات بالوجوه الخمسة.

قوله على الوجه الأول: هذا منقوض بنفس الماهية.

قلنا: لا جرم كون السواد ماهيةً اعتبار زائد على ذات السواد، والسواد من حيث إنه سواد فليس إلا السواد.

وتحقيقه: أنَّ[٥] السوادَ حقيقةٌ مفردة، فإذا أخبرتَ عنها بشيء فالمخبَرَ به لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه، فإذا قلنا: السواد ماهيّة: وجب أن يكون كونه ماهيةً مغايراً لكونه سواداً، وكيف لا نقول ذلك وكونه ماهيةً أمرٌ مشترك بينه وبين غيره، وكونه سواداً[٦] ليس كذلك، بل كونه ماهية إمّا أن يكون اعتباراً سلبياً، وإمّا أن يكون

(١) ب، ج: «للشيء».
(٢) ج: «يمكنا».
(٣) قوله: «أم لا» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «في الوجه».
(٥) ب، ج: «وتحقيقه: هو أن».
(٦) ج: «سواد» خطأ.

اعتباراً ذهنياً غير مستند[١] إلى صفة خارجية؟! وأمّا الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله: ما الذي تريدون بوجود الجوهر؟ تريدون به نفس كونه جوهراً أو أمراً زائداً على ذلك؟

قلنا: نحن قبل أن نَعرف أن وجودَ الجوهرِ نفسُ[٢] كونه جوهراً أو أمرٌ زائدٌ[٣] على كونه جوهراً فإنه يمكننا[٤] أن نعتقد أن الله تعالى خلق موجوداً هو جوهر، ثم يمكننا[٥] أن نعتقد أن ذلك الموجودَ الذي كنا نعتقد فيه أنه كان جوهراً ما كان كذلك، بل كان عَرَضاً، ومَن دفع إمكان ذلك كان مكابراً، ونعلم بالضرورة أن الوجود الذي لا يتغيّر اعتقاد تحقّقه باختلاف اعتقاد كونه جوهراً أو عرضاً لا بدّ وأن يكون مشتركاً بين الجوهر والعرض، فحينئذ نعلم بالضرورة أن الوجود أمر مشترك، وما ذكرتموه من أن ذلك بناءً على كون الوجود زائداً، بل يلزم منه كونُ الوجود زائداً فليس كذلك؛ لأن الأمر الذي ذكرناه معلوم بالضرورة قبل العلم بكون الوجود زائداً أم لا.

قوله على الوجه الثاني: إن سلب كل حقيقة يقابله ثبوتُه الخاص وليس بين ذلك السلب وذلك الإيجاب واسطة، فأمّا إن ادعيتم ثبوتاً عامّاً مقابلاً للسلب العام فهذا نفس المطلوب.

قلنا: إنا[٦] إذا قلنا: السواد ـ مَثَلًا ـ إمّا أن يكون موجوداً وإمّا أن لا يكون؛ فلا

---

(١) ب، ج: «مستندة».

(٢) ب، ج: «الجوهر هو نفس».

(٣) ب، ج: «أمراً زائداً».

(٤) ج: «يمكنا».

(٥) ج: «يمكنا».

(٦) قوله: «إنا» سقط من ب، ج.

نعني به أن السواد إمّا أن يكون سواداً وإمّا أن لا يكون سواداً؛ لأن هذه القضية لا فائدة في ذكرها البتّة؛ فإن[١] كل أحد يعلم بالضرورة صدقَ أحدِ قسمَي هذه القضية وكذب القسم الآخر منها، فبطل أن يكون المراد من التقسيم المذكور ما ذكرتموه، ولـما بطل ذلك ثبت أن المرادَ منه التقسيمُ بالوجود العام والعدم العام.

قوله: هذا الوجود الذي أثبتموه إمّا أن يكون في قسم الثبوت العام، أو في قسم النفي العام، أو يكون خارجاً عنهما.

قلنا: بل هو في قسم الثبوت العام.

قوله: فعلى هذا التقدير يكون هو[٢] مساوياً لسائر الأمور الثابتة في أصل الثبوت، فلا[٣] بدّ وأن يكون ممتازاً عنها باعتبار آخر، فيكون للثبوت ثبوت آخر، ويلزم التسلسل.

قلنا: إنما يلزم التسلسل لو كان الوجودُ المجرّدُ مساوياً لسائر الأمور الموجودة في أصل الوجود ممتازاً عنها بوصف آخر حقيقي، وليس الأمر كذلك، بل الوجود يمتاز[٤] عن سائر الأمور الموجودة بقَيْد عدمي وهو أنَّ الوجودَ المجردَ وجودٌ ليس معه مفهوم آخر، وسائر الموجودات وجوداتٌ يقارنها غيرها، وإذا كان الامتياز بالقيد العدمي لا يلزم التركّب والتسلسل.

قوله على الوجه الثالث: إن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو نفسُ حقيقةِ كلِّ واحد من الأشياء.

قلنا: هذا يَبطل بما مرّ في الوجه الثاني.

---

(١) ب، ج: «لأن».

(٢) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «ولا».

(٤) ب، ج: «ممتاز».

قوله: إنه منقوض بالماهيّة.

قلنا: لا جَرَمَ كونه ماهيةً اعتبارٌ عامٌّ مشترك، ولكنه ذهني لا خارجي بخلاف أصل الوجود فإنه لا يمكن أن يقال: إنه مجرد اعتبار ذهني.

قوله في الوجه الرابع: لو كان الحكم بعدم كون الوجود مشترِكاً لا يعم[1] إلا عند كون الوجود مشترِكاً لكان الحكم على المختلفات بأنها غيرُ مشترِكةٍ لا يعم[2] إلا عند كون المختلفات مشتركةً، وهو[3] متناقض.

قلنا: لا نسلّم أن ذلك متناقض؛ لأن المختلفات وإن كانت مختلفةً في ماهيّاتها المخصوصة ولكنها مشتركةٌ في مجرد كونها مختلفة؛ لأن الاختلاف حكم شامل لها، بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، أما الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله في الوجه الخامس: إن مَن جعل الماهية قافيةَ أبياتِ قصيدةٍ واحدة فإن العقلاء يحكمون عليه بالتكرير.

قلنا: فلا جرم المفهومُ من كون الجوهر ماهيةً مفهومٌ مشترك بين كل الأمور، ولكنه اعتبار سلبي أو ذهني بخلاف الوجود فإنه لا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

ثم بينّا في الوجه الثالث أن حكم بديهة العقل بالفرق بين قولنا: الجوهر جوهر، وبين قولنا: الجوهر موجود: يقتضي أن يكون وجودُ الجوهر زائداً على كونه جوهراً.

قوله: هذا منقوض بقولنا: الجوهر ماهية، وبقولنا: الأسد ليث، وبقولنا: الباري موجود.

---

(١) ب: «لا يتم».

(٢) ب: «لا يتم».

(٣) ب، ج: «فهو».

قلنا: كونُ الجوهر ماهيةً اعتبارٌ زائد على نفس كونه جوهراً، ولكنه اعتبار سلبي أو ذهني بخلاف الوجود، وكذلك كونُ الأسد مُسمًّى بالليث[١] اعتبارٌ نسبي إضافي، وهو زائد لكنه لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود، وأمّا كونُ الباري ـ تعالى ـ موجوداً فهو الإشكالُ العظيم، ويمكن أن يدفع عن هذا الموضع بأن يقال: المعقول من الباري صفة إضافية، فلا شك أن هذه الصفة الإضافية الاعتبارية مغايرة لنفس وجودِهِ[٢] ـ سبحانه وتعالى ـ فاندفع الإشكال.

قوله: لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان القابلُ[٣] للصفة الوجودية غيرَ موجودة، وهو محال.

قلنا: لا نسلّم أن ذلك محال، ولِمَ لا يجوز أن يكون تعيّنُ الماهية من حيث إنها ماهيةٌ يكون كافياً في قابلية الوجود.

ولا[٤] يقال: الماهية القابلة للوجود إذا لم تكن موجودة كانت معدومة، فالمعدوم يكون موصوفاً بالوجود وهذا محال.

لأنا نقول: الماهية من حيث إنها ماهيةٌ اعتبارُها مغاير لاعتبار كونها معدومةً أو موجودة، وإسقاط كونها موجودةً عن درجة الاعتبار في قابليتها للوجود لا يقتضي دخولَ اعتبار كونها معدومةً في قابليتها للوجود، ألا ترى أن الماهية لا يمكن أن يُحكم عليها بالإمكان عند اعتبار كونها موجودة؛ لأنها حالَ وجودها لا تكون قابلةً[٥] للعدم، فإن العدم لا يجامع الوجود، وكذا حال اعتبار كونها معدومة لا

---

(١) ب، ج: «الأسد ليثاً».

(٢) في ج: «وجود».

(٣) ب، ج: «القائل».

(٤) في ب: «لا» دون واو.

(٥) كذا في ب، ج: «تكون قابلة»، وفي أ: «يكون قابلًا».

تكون[١] قابلًا[٢] للوجود، وإذا كان كذلك لم تكن الماهية موصوفةً بشرط وجودها أو عدمها ممكنة[٣]، بل هي إنما تتصف بالإمكان إذا أُخذت مجرّدة عن العدم والوجود، فعلمْنا أن إسقاط الوجود عن درجة الاعتبار لا يوجب دخول العدم في هذا الاعتبار.

قوله: الوجود لو كان زائداً لكان إمّا أن يكون ثابتاً أو لا يكون.

قلنا: إنه ثابت، ولا يلزم التسلسل لـمَا بيّنا أن امتيازه عن سائر الأمور الثابتة[٤] بقيد سلبي.

قوله: لو كان الوجود زائداً على الماهية لصحّ تعقّل الماهية حاصلةً في الخارج مع الذهول عن كونها موجودة.

قلنا: هذا ركيك جداً؛ لأنه لا معنى للوجود إلا نفسُ الحصول في الأعيان، فإذا عقلنا كون الماهية حاصلةً في الأعيان فمع هذا التعقّل كيف يمكن الذهول عن كونها موجودة؟ نعم[٥] لو التزمتم تعقُّلَ مطلق الماهية عند الذهول عن الوجود فذلك مما نلتزمه، بل هو الذي عوّلنا عليه في إثبات أن الوجود زائد على الماهية، فقد تقرّر أن وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله: لمَ قلتم: إنه إذا كان كذلك كان ممكناً؟

قلنا: لِـما مرّ أن ذلك الوجودَ إما أن يكون غنياً عن محلّ يَحِلُّ فيه أو لا يكون، فإن كان غنيّاً عن المحلّ استحال كونه عارضاً لشيء من الماهيات.

---

(١) ج: «تكون» بالياء والتاء، ب: «يكون» بالياء.

(٢) ب، ج: «قابلة».

(٣) قوله: «ممكنة» سقط من ب، ج.

(٤) رسمَها في ج مقروءة بوجهين: «الثابتة، الثانية»، ورسمُها في ب يحتمل ذلك.

(٥) ب، ج: «بل».

قوله: لَمَ لا يجوز أن يكون غنياً عن المحل ولكن[١] يقتضي كونه مقارناً لتلك الماهية؟

قلنا: مقارنة الشيء لغيره ليست أمراً زائداً وإلا لكان ذلك الزائد أيضاً مقارناً لا محالة؛ فيلزم التسلسل، وإذا لم تكن المقارنة زائدة لم يكن جعلُها معلولَ ماهيةِ المقارن.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنَّ الشيء لمّا وجبت[٢] مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لا بدّ وأن يزول ذلك الشيء، فحينئذ يكون ذلك الشيء بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرضُ عدمه، وذلك ممّا تحقّق عليه الإمكان.

قوله: لَمَ لا يجوز أن تكون الماهية كافية في اقتضاء ذلك الوجود؟

قلنا: دليله ما مرّ.

قوله: هذا معارض بوجود الباري تعالى.

قلنا: هذا أصعب سؤال[٣] على هذه الطريقة، ولا دافع له إلا أحدَ الشيئين:

أحدهما: أن نقول: إن قول الموجود على الواجب والممكن[٤] باشتراك الاسم، ثم نبين أن وجود الممكنات زائد على ماهياتها بالوجه الأول والثالث، ولا نتمسّك بالوجه الثاني أصلاً، ونمنع من كون وجود الله تعالى زائداً على ماهيته، ونقدح في الوجه الثاني.

والثاني: نقول[٥]: قول الموجود عليهما بالاشتراك المعنوي، ولكن الوجود هو تمام حقيقته ـ سبحانه وتعالى ـ وإنه غير مقارن لشيء من الماهيّات أصلاً، وهذا

---

(١) ب، ج: «ولكنه».

(٢) ب، ج: «وجب».

(٣) ب، ج: «من أصعب الاسئلة».

(٤) ب، ج: «وعلى الممكن».

(٥) ب، ج: «والثاني: أن نقول».

هو طريقة الفلاسفة، وإنها أصعب الطرق على ما سيأتي بيانه في مسألة إثبات العلم بوجود الصانع[١].

فهذا منتهى[٢] الكلام في هذه الطريقة، وفيها عُسر، وتمام الكلام فيها سيأتي في مسألة[٣] وجود الله تعالى.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو أن الأجسام مرّكبة من الهيولى والصورة ـ فلا شك أنه وجه إلزامي على مذهب الخصم، وأنه ليس برهانياً[٤]، ولكن لو بَيَّـنّا بالإلزام على مذهب الخصم فجمهور الفلاسفة اتفقوا على كون العالَم ممكناً لذاته، فكان من حقّنا الاكتفاءُ بذلك وتركُ التطويل فيما لا يفيد[٥].

وأمّا الوجه الرابع فهو المعتمد في إثبات كون الأجسام ممكنةَ الوجود.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون الجسمُ علّةً للكائنية؟

قلنا: لـما مرّ في الطريقة الأولى.

قوله: لو احتاج الجوهر إلى الكائنية لزم الدَّور.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر لا من وجه واحد بل من وجهين مختلفين حتى لا يلزم الدور؟ فعليهم أن يقيموا الدلالةَ على إبطال هذا الاحتمال.

قوله: سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على أن العالم ممكن، ولكن هاهنا ما يمنع من القول بوجود الممكن.

---

(١) ب، ج: «بوجود الصانع إن شاء الله تعالى».
(٢) ب، ج: «فهذا هو منتهى».
(٣) ب، ج: «سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في مسألة».
(٤) ب، ج: «ليس برهانياً»، وفي أ: «برهاني».
(٥) ب، ج: «الذي لا فائدة فيه».

قلنا: سيأتي الجواب عن ذلك في مسألة إثبات العلم بالصانع، وكذا الجواب عن قولهم: لمَ قلتم: إنَّ الممكن لا بدّ له من مؤثّر.

وأمّا بيان أن المؤثر لا يمكن أن يكون موجِباً فلما مرّ.

قوله: لمَ قلتم: إن نسبةِ المؤثر إلى كل الأجسام نسبةٌ واحدة؟

قلنا: لأن المؤثر إن[١] كان جسمًا أو جسمانياً فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من بين سائر الأجسام يعود بعينه وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً، والأجسام بأسْرها قابلةٌ للأثر الفائض عنه، فما[٢] لأجله اختصّ البعض بقبول ذلك الأثرِ عنه قائم في الكل، فوجب أن يقبل الكل ذلك الأثرَ عنه.

قوله: هذا معارض بالقادر.

قلنا: سبق الجواب عنه في الطريقة السالفة.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون المؤثّر موجباً لذوات الأجسام ومختاراً في إحداث صفاتها.

قلنا: الأجسام لا تخلو عن الأشكالِ والحصولِ في الأحياز، فلو كانت ذواتُها قديمةً والفاعلُ لأشكالها وتخصيصاتها[٣] بأحيازها فاعلًا مختاراً لكان ذلك المختار موجداً[٤] لتلك الأشكال والكائنيات في الأزل، والإيجاد بالاختيار أزلاً محال، والعلم به ضروري.

وهذا هو الجواب عن قولهم: لمَ لا يجوز أن يكون الموجب موجباً للأجسام،

---

(١) قوله: «إن» سقط من ب، ج.

(٢) كذا في ب، ج: «فما»، وفي أ: «مما».

(٣) ب، ج: «ومخصصاتها».

(٤) ب، ج: «موجباً».

ولوجود قادر مختار[١] ثم إن ذلك المختارَ يخصص تلك الأجسام بصفاتها الممكنة؟

قوله: لِمَ قلتم: إنَّ كلَّ ما كان فعلاً للمختار لا بدّ وأن يكون محدَثاً؟

قلنا: الكلام في هذا المقام استدلالاً واعتراضاً وجواباً قد سبق في الطريقة الأولى.

فهذا نهاية هذه الطريقة، وبالله التوفيق[٢].

المسلك الثالث[٣]: في حدوث العالم

الجسم لو كان قديماً لكان قِدَمُه إمّا أن يكون وصفاً عدمياً أو ثبوتياً، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونه قديماً.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون عدمياً؛ لأنه لو كان عدمياً لكان الحدوث الذي يناقضه وصفاً ثبوتياً، ولو كان كذلك لكان ذلك الوصفُ إمّا أن يكون حادثاً فيكون حدوثُه زائداً عليه، فيلزم[٤] التسلسل، وإمّا أن لا يكون حادثاً بل قديمًا، فيكون الوصفُ المحتاجُ ثبوتُه إلى ثبوت الحادث قديماً، وهو محال.

وإنما قلنا: إنه يستحيل أن يكون ثبوتياً؛ لأنه لو كان كذلك لكان إمّا أن يكون هو عينَ الجسم أو زائداً عليه، والأول باطل وإلا لكان العلم بكون الجسم جسماً عِلْماً بقِدَمه، فكان ينبغي أن يكون العلم بقدمه ضرورياً، كما أن العلم بكونه جسماً ضروري.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن قِدَم الجسم إذا كان زائداً على ذاته فذلك الزائد إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً؛ فإن كان قديماً كان قدمُه زائداً عليه، ولزم التسلسل، وإن كان حادثاً كان قِدَمُ القديم وصفاً حادثاً، وذلك ظاهر الاستحالة لتناقضه،

---

(١) ج: «محتار» تصحيف شنيع.

(٢) ب، ج: «والله الموفق».

(٣) كذا في ب، ج: «المسلك الثالث في حدوث العالم»، وقوله: «في حدوث العالم» سقط من أ.

(٤) ب، ج: «ويلزم».

فثبت أن القول بكون قدم الجسم وصفاً ثبوتياً أو عدمياً[١] محال، فيكون القول بقدمه محالاً.

فإن قيل: الكلام على هذا المسلك من وجهين:

الأول: ما يتعلق بالبحث عن هذا النظم.

فنقول: إن نظمَ التلازم غيرُ منتج، وبيانه من وجوه أربعة[٢]:

ـ **الأول:** أنّ الملازمة التي ادعيتموها إمّا أن يكون أمراً ثبوتياً أو لا يكون، والأول باطل لوجهين[٣]:

أمّا أولاً: فلأنها لو كانت صفةً ثبوتية لكانت إمّا أن تكون ملازمةً للأمرين اللذين وصفتموهما[٤] بهذه الملازمة أو لا تكون؛ فإن كان الأول كان كونها ملازمةً لذَيْنك الأمرين زائداً[٥] على ذاتها فيلزم التسلسل، وإن كان الثاني وجب أن لا تتحقّق الملازمة أصلاً؛ لأن نفس الملازمة إذا لم تكن لازمةً لذَيْنك الأمرين وجب أن لا يكون بينهما ملازمةٌ أصلاً.

وأمّا ثانياً: فلأنكم ادّعيتم أنَّ قِدَم الجسم يلزم منه كون القدم ثبوتياً أو عدمياً، ثم أبطلتم كل واحد من القسمين، وبنيتم عليه إبطالَ قدم الجسم، فإن[٦] الملزوم واللازم هاهنا عدميان[٧]، والأمور العدمية إذا كانت متصفة بالملازمة لم تكن الملازمةُ

---

(١) ب، ج: «عدمياً أو ثبوتياً».

(٢) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «وصفتموهما»، وفي أ: «وصفتموها».

(٥) ج: «زائد» خطأ.

(٦) ب، ج: «فإذن».

(٧) ب، ج: «عدميين».

صفةً ثبوتيةً لاستحالة أن يكون الوصفُ الثبوتيُّ حاصلاً للموصوف المعدوم، فثبت أن الملازمة لا يمكن ان تكون أمراً ثبوتياً فهي أمر عدمي، وإذا كان كذلك فنقول: لا فرق بين ملازمةٍ لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة؛ إذ لو تميّز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميّز وتعيّن، لا معنى للموجود إلا ما كان كذلك، فلو وجد في العدم هذا المعنى[1] لزم أن لا يتميز المعدوم عن الموجود، وهو محال، فإذن وجب نفي الملازمة.

ـ **الثاني**: وهو أن الملازمة عبارة عن امتناع تحقق الملزوم إلا عند تحقق اللازم، وذلك غير معقول؛ لأن الذي نحكم بتوقّفه على تحقق اللازم إمّا أن يكون هو ماهيّةَ الملزوم، أو وجودَه، أو شيئاً ثالث، والأول باطل؛ لأنَّ كل ماهية فإمّا أن تكون بسيطة أو مركّبة من البسائط، والبسيط لا يعرض له الإضافة؛ لأنها لا تعقل إلا بين أمرين، فالأمر الواحد يستحيل عُروض الإضافة له، وإذا امتنع عروض الإضافة له امتنع عروض الإمكان ـ الذي هو نوع من أنواع الإضافة ـ له، وإذا امتنع عروض الإمكان للبسيط امتنع توقفه على الغير؛ لأن التوقفَ ليس إلا الحاجةَ والإمكان، وإذا استحال توقيفُ البسيط على الغير استحالَ توقيف المركب ـ الذي لا معنى له إلا مجموع أمور كل واحد منها بسيط ـ على الغير، فثبت أنه لا يمكن توقيف الماهيّة على الغير، وبهذا الطريق تبيّن أنه لا يمكن توقيف الوجود أيضاً على الغير، وإذا ثبت ذلك كان الذي فُرِضَ ملزوماً غيرَ متوقف الماهية والوجود أصلاً على ذلك اللازم، ومتى كان كذلك انقطع التلازم.

ـ **الثالث**: أن مقتضى التلازم إمّا عدمُ الملزوم عند عدم اللازم، أو وجودُ اللازم عند وجود الملزوم، أمّا الأول فإنه غير صحيح؛ لأن المعقول من الملازمة أن يكون وجود اللازم واجبَ الحصول عند وجود الملزوم، وذلك كيفية عارضة لوجودهما،

---

(١) ب، ج: «هذا المعنى في العدم».

فإذن يتوقّف ثبوت هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت[١] الملزوم، ثم إذا حكمنا في المقدمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضاً لدعوى اللزوم الذي لا يحصل إلا عند ثبوت اللازم، فعلمْنا أن بين المقدمتين تناقضاً.

وأما القسم الثاني فباطل أيضاً؛ لأن دعوى كون الشيء ملزوماً لغيره دعوى لثبوت إضافةٍ بين ذَيْنك الشيئين، والحكم بثبوت الإضافة بين الأمرين لا يمكن إلا بعد ثبوتهما أولاً، فإذن يتوقف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت الملزوم وثبوت اللازم مع أن المطلوب هاهنا معرفة ثبوت اللازم؛ فإذن لا يعرف ثبوت اللازم إلا بعد معرفة ثبوت الملازمة[٢] التي لا يعرف ثبوتها إلا بعد ثبوت اللازم، فيلزم الدور، وإنه محال.

ـ **الرابع**: أن الشرطية إمّا أن تُذكر كُليّةً أو مهملة؛ فإن ذُكرت كُليةً فإمّا أن يكون المراد منها عموم الأشخاص أو عموم الأحوال، والأول باطل؛ لأنّ الشرطيةَ قد تكون كليةً وإن لم يعقل لها عمومٌ في الأشخاص[٣]، مثلما يقال: كلما كان زيد عالماً فهو حيّ.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الشرطية يمتنع أن تَصْدُقَ كليةً في عموم الأحوال؛ لأن من جملة الأحوال التي يمكن اعتبارها أن لا يكون بينهما ملازمةٌ أصلاً، وفي هذه الحالة يمتنع صدقُ اللزوم، وأمّا إن ذكرت الشرطية مهملة، والمهملة في قوة الجزئيَّة، والشرطية الجزئية لا تنتج؛ لأنه لا يلزم من كون الشيء ملازماً لغيره في بعض الأحوال ـ تحققُ اللازم لا محالة عند تحقّق الملزوم، أو انتفاء الملزوم لا محالة عند انتفاء اللازم.

فهذا جملة ما في هذا النظم من المباحث.

---

(١) قوله: «اللازم وثبوت» سقط من ج.

(٢) ج: «اللازمة».

(٣) ب، ج: «عموم في الأشكال والأشخاص».

ثم إن سلّمنا سلامته، ولكن لمَ قلتم: إنه لو كان الجسم قديماً لكان قِدمُه إمّا أن يكون أمراً ثبوتياً أو عدمياً؟

لا يقال: لأنه لا واسطة بين الثبوت والانتفاء.

لأنا نقول: مورد التقسيم بالثبوت والانتفاء إمّا أن يكون هو نفسَ الثبوت، أو نفسَ الانتفاء، أو أمراً مغايراً لهما، والأول باطل؛ لأن مورد التقسيم لا بدّ وأن يكون مستقرّاً مع جملة الأمور التي بها وقعت القسمة، لكن الثبوت لا يجامع الانتفاء، فلا يمكن أن يكون موردُ التقسيم بالثبوت والانتفاء هو الثبوتَ أو الانتفاء، ولما بَطَل القسمان ثبت أن موردَ التقسيم أمرٌ مغاير للثبوت والانتفاء، فتكون الواسطة بين الثبوت والانتفاء متحققة، وذلك يُبطل ما ادعيتموه من الانحصار.

السؤال الثاني: أن نتكلّم على مقدّمات الدليل فنقول:

قوله: إمّا أن يكون عدمياً أو ثبوتياً.

قلنا: هذا يقتضي تصورَ العدم، ونحن قد بيّنا من وجوهٍ عدةٍ استحالةَ تصوّر العدم.

قوله: القِدَم إمّا أن يكون غيرَ الجسم أو زائداً عليه.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون قدمُ الجسم زائداً عليه؟

قوله: ذلك الزائد إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون قديماً؟

قوله: يلزم أن يكون قِدمُ القديم زائداً عليه، ولزم التسلسل.

قلنا: لمَ لا يجوز أن يكون القديم قديماً لذاته حتى ينقطع التسلسل؟

ثم إن سلّمنا أنه لا يكون قديماً فلمَ لا يجوز أن يكون حادثاً؟

قوله: للتناقض.

قلنا: أليس أنَّ الأشعرية زعموا أن الجوهر باقٍ ببقاء ممتنع البقاء؟ فإذا عقل ذلك فليعقل أن يكون الشيء قديماً بقدمٍ غير قديم.

ثم إن ما ذكرتموه معارض بثلاثة أمور[١]:

أحدها: أن الجسم لو كان حادثاً لكان حدوثُه إن كان عينَه لزم أن يكون العالِـم بعينه عالماً بحدوثه بالضرورة، وإن كان زائداً عليه فذلك الزائد إن كان حادثاً لزم التسلسل، وإن كان قديماً لزم أن يكون حدوث الحادث قديماً، وهو محال.

وثانيها: أنَّ قِدَم الله تعالى إن كان نفسَ ذاتِه لزم من العلم بذاته العلمُ بقِدمه، وليس الأمر كذلك فإنّا بعد معرفة وجوده نحتاج في العلم بقدمه إلى استدلال مستأنف، وإما أن يكون[٢] زائداً عليه، فإن كان قديمًا لزم التسلسل، وإن كان حادثاً لزم التناقض.

وثالثها: أن الحادث إذا استمرّ مدةً فاستمراره في تلك المدة إمّا أن يكون نفسَ ذاته، فيجب أن يكون العالم بذاته عالماً بمدة استمراره، وليس كذلك، أو يكون[٣] زائداً عليه، وذلك الزائد إن كان مستمراً كان استمراره زائداً عليه، ولزم التسلسل، أو لا يكون مستمراً فلا يكون استمرار المستمر مستمراً، وإذا جاز[٤] كذلك فلمَ لا يجوز أن لا يكون قِدَمُ القديم قديماً؟

والجواب[٥]:

أما الأسئلة المذكورة على نظم التلازم فإنها لا تستحق الجواب؛ لأنا نقول: هذه الإشكالات التي أوردتموها هل يلزم منها القدح في نظم التلازم أو لا يلزم؟

---

(١) ب، ج: «بأمور ثلاثة».
(٢) ب، ج: «وإن كان».
(٣) ب، ج: «وإما أن يكون».
(٤) ب، ج: «كان».
(٥) ب، ج: «والجواب ـ وبالله التوفيق ـ».

فإن لم يلزم ذلك: لم يجب علينا الجواب عنها، وإن لزم منها ذلك: فقد ثبتت الملازمة في الجملة، فيكون القدح فيها بعد ذلك في الملازمة[١] متناقضاً، فلا يستحقّ الجواب.

قوله: لمَ قلتم: إنه لا واسطة بين النفي والإثبات؟

قلنا: هذا أجلى العلوم الضرورية، وقد بيّنا أن ذلك لا يمكن إثباته بالدلالة.

قوله: مورد التقسيم بالنفي والإثبات إمّا أن يكون هو النفي؛ أو الإثبات، أو شيئاً ثالثاً. قلنا[٢]: بل شيء ثالث.

قوله: فذلك يكون تسليماً للواسطة.

قلنا: هذه مغالطة؛ لأنا لم نقل: إنَّ الحقائقَ إمّا النفي وإمّا الإثبات حتى يكون ثبوتُ حقيقة ثالثة قدحاً فيما قلناه، ولكنّا قلنا: الحقائق لا تخلو عن النفي والإثبات، فكأنّا سلّمنا أن هاهنا[٣] حقائقَ كثيرةً في الفهم[٤]، إلا أنّا ادّعينا أنَّ كلَّ واحد منها لا يخلو عن هذين الأمرين، فدعوى[٥] الحصر على هذا الوجه لا تَبطل بما ذكروه.

لا يقال: وجدنا بعض الصور قد خلا من الحكم بالنفي والإثبات معاً.

بيانه: أنّا إذا قلنا: الوجود[٦] إمّا أن يكون موجوداً أو لا يكون موجوداً، فإن القسمين باطلان؛ أمّا بطلان الثاني[٧] فلأنه[٨] يلزم صدق قولنا: الموجود ليس

---

(١) قوله: «في الملازمة» سقط من ب، ج.

(٢) ج: «قوله» خطأ.

(٣) ب، ج: «هنا».

(٤) قوله: «في الفهم» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «عن النفي والإثبات، ودعوى».

(٦) ب، ج: «الموجود».

(٧) كذا في ب، ج: «الثاني»، وفي أ: «الأول».

(٨) ب، ج: «فإنه».

بموجود، وذلك باطل بالاتفاق، وأمّا بطلان الأول[١] فلأنَّ بديهةَ العقل حاكمةٌ بأن المحكوم به مغاير للمحكوم عليه، فيلزم أن يكون للموجود وجودٌ زائد عليه من حيث إنه موجود، وذلك محال بالاتفاق؛ لأن من قال: الوجود نفسُ الماهيّة، فلا شك أنه ينكر ذلك، ومن قال: إنه زائد على الماهية: لم يُثبِت للوجود وجوداً آخر؛ ولو[٢] حصل للماهية مع الوجود وجودٌ آخر لزم التسلسل، وإنه محال، فثبت كذب النقيضين، وهو المطلوب؛ لأنا نقول: هذا تشكيك في الضروريات فلا يستحقّ الجواب.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون قِدَمُ القديم نفسَ ذاته؟

قلنا: لأن قدم الجسم إذا كان زائداً على الجسم كان ذلك الزائد مساوياً لذات الجسم في الاستمرار ومخالفاً في حقيقته المخصوصة، وما به الاشتراك غيرُ ما به الاختلاف.

تحقيقه: القِدَم مغايرةٌ لاستمرار وجود تلك الحقيقة، وذلك يقتضي أن يكون قِدَمُ القديم زائداً عليه، ثم يلزم التسلسل.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون قِدَمُ القديم حادثاً؟

قلنا: لأن المعنى بالقدم الاستمرارُ من الأزل إلى الأبد، وليس ذلك أموراً كثيرة، بل معقولاً واحداً ثابتاً من الأزل، والشيء الواحد الثابت من الأزل يستحيل أن يكون حادثاً، وأمّا كون الجوهر باقياً ببقاء لا يبقى فهو ممنوع.

قوله: هذا معارَضٌ بالحدوث.

قلنا: قد[٣] بيّنا في أول الدليل أنَّ الحدوث وصف عدمي، فلا جرم لا يلزم من العلم بنفس الجسم العلمُ به، بخلاف القِدَم؛ فإنه وصف ثبوتي.

---

(١) كذا في ب، ج: «الأول»، وفي أ: «الثاني».

(٢) ب، ج: «إذ لو».

(٣) قوله: «قد» سقط من ب، ج.

وتحقيق ذلك: هو أن الحدوث لا يتقرّر إلا عند وجودٍ حاصل وعدم سابق، ومن الجائز أن يكون العالِـمُ بالوجود الحاصل جاهلاً بالعدم السابق فلا يعلم الحدوث.

وأمّا القِدَم فهو عبارة عن نفي العدم السابق، ونفيُ النفي إثبات.

قوله: هذا معارض بالباري تعالى.

قلنا: قِدَمُه عندنا نفسُ ذاته، ولسنا نسلّم أنّا إذا دللنا على وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة، بل تلك الحقيقةُ عندنا مجهولةٌ إمّا أبداً وإمّا إلى أن يُتعرّف كمالُ صفاته بالأدلة.

ولقائل أن يقول: لمّا عقلنا كونَه قديماً مع أنّا لا نعقل حقيقته فلزم[1] أن يكون قدمه مغايراً لذاته، فحينئذ[2] يتوجّه الإلزام.

قوله: هذا معارض بالباقي.

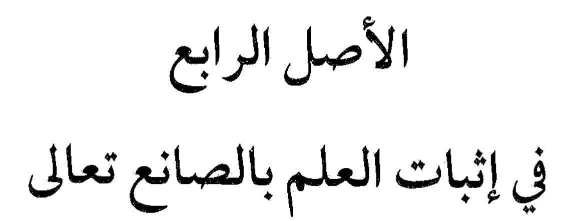
قلنا: الباقي إذا كان محدثاً فإنه لا يُعرف مقدارُ مدة بقائه إلا إذا عُرف حدوثُه في الزمان الذي حدث فيه إمّا مقدّراً أو محققاً، ولـمّا أمكن العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لا جَرَمَ كانت مدة بقائه مجهولة، بخلاف القِدَم فإن وجوده غيرُ مختصّ بزمان دون زمان حتى يكون الجهلُ بشيء من الأزمنة قادحاً في الجهل بالقِدَم، فظهر الفرق وبالله التوفيق[3].

* * *

(١) ب، ج: «لزم».

(٢) ب، ج: «وحينئذ».

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.



الأصل الرابع

في إثبات العلم بالصانع تعالى

الأصل الرّابع

في إثبات العلم بالصانع تعالىٰ

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: في إثبات المؤثر الموجود، وفيه أربعة[١] **مسالك:**

المسلك[٢] **الأول:** الاستدلال بحدوث الذوات.

فنقول[٣]: العالم محدَث، وكل محدَث فله محدِث، فالعالم له محدِث.

بيان أن العالم محدَث: ما مرَّ.

وبيان أنَّ كلَّ محدَث فله محدِث: أنَّ كل محدَث فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده إلى مؤثّر موجود، فيلزم أن كل محدَث فهو محتاج إلى مؤثّر موجود.

بيان أن كل محدَث فهو ممكن الوجود: أن المحدَث إمّا أن لا[٤] يكون حقيقته قابلة للعدم أو يكون[٥]، فإن لم تكن قابلة للعدم لم تكن معدومة قطّ، فكانت موجودةً

---

(١) ب، ج: «خمسة».

(٢) قوله: «المسلك» سقط من ب، ج.

(٣) كذا في ب،ج: «فنقول: العالم»، وقوله: «فنقول» سقط من أ.

(٤) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «للعدم أو لا يكون».

أبداً، وإن كانت قابلةً للعدم وهي أيضاً قابلةٌ للوجود كانت ممكنةَ الوجود؛ لأنا لا نعني بالممكن إلا ذلك.

بيان أنَّ كلَّ ممكنٍ محتاجٌ إلى مؤثر موجود: أمّا احتياجه إلى المؤثر: فلأنه لمّا كان قابلاً للعدم والوجود فلولا أمرٌ من الأمور وإلا لم يكن ترجّح أحد الطرفين على الآخر أولى من العكس، والعلم بذلك ضروري.

وأمّا أن ذلك المؤثّرَ يجب أن يكون موجوداً: فلأنه[1] لا فرق بين مؤثر منفي وبين نفي[2] المؤثر، فالحكم بالاكتفاء بالمؤثر المنفيّ حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر، وذلك قد أبطلناه، فثبت احتياج الممكنات إلى مؤثر موجود.

فإن قيل: لا نسلّم أنَّ المحدَثَ ممكنُ الوجود.

قوله: لو لم يكن ممكناً لكان واجباً، ولو كان واجباً لكان دائم الوجود.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنه كان ممتنعَ الوجود لعينه ثم صار واجب الوجود لعينه؟ والذي يدل عليه أمور أربعة:

أحدها: أنَّ صحةَ حدوث الحوادث غيرُ حاصلة في الأزل لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنها لو كانت حاصلة في الأزل لم يمكنّا[3] الجزمَ بامتناع قدم العالم.

وأمّا ثانياً: فلأنّا إذا عنينا بالحادث ما يكون مسبوقاً بالعدم امتنع أن يكون أزلياً؛ لأن الأزل هو نفي العدم السابق، وذلك لا يجامع العدم السابق، فثبت أن صحة حدوث الحوادث غير حاصلة في الأزل، ثم إنها[4] حصلت فيما لا يزال.

---

(١) كذا في ب، ج: «فلأنه»، وفي أ: «لأنه».

(٢) قوله: «نفي» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «لم يمكننا».

(٤) ب: «إنهما».

وليس تجدد هذه الصحة من الممكنات لوجوه ثلاثة:

أمّا أولاً: فلأنه لو كان من الممكنات لأمكن أن لا يصير حدوث الحوادث فيما لا يزال ممكناً وأن يبقى على تلك الاستحالة، وذلك ضروري الفساد.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ حدوثَ الصحة لو كان من الممكنات لكان إمكان حدوث الإمكان حاصلاً قبل حدوثه، ولا بدّ وأن تنتهي تلك الإمكانات إلى إمكان حاصل على طريق الوجوب دفعاً للتسلسل.

وأما ثالثاً: فلأنَّ حدوث تلك الصحة لو كان بالإمكان لكان لا يخلو: إمّا أن يكون له سبب أو لا يكون، والأول باطل لوجهين[1]:

ـ **أمّا أولاً:** فلأنَّ بعد صيرورة الشيء ممكن الحدوث إذا فرضنا عدم ذلك السبب فإمّا أن يزول ذلك الإمكان أو لا يزول، فإن زال: فلا محالة يصير إمّا واجباً لذاته أو ممتنعاً لذاته، فيلزم انقلاب الممكن لذاته واجباً لذاته، أو ممتنعاً لذاته، وهو محال، وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل؛ لأنه إذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز أن ينقلب الممتنع لذاته واجباً لذاته؟ وأمّا إن لم يزل فلم يكن ذلك الإمكان معلّلاً بتلك العلة.

ـ **وأمّا ثانياً:** فلأن الإمكان لو كان معلّلاً بعلّة خارجية وتأثيرُ العلة الخارجية في الشيء يتوقف على كون ذلك الشيء ممكناً في نفسه، فلو كان إمكانُه لأجل مؤثّر خارجيّ لكان ذلك الإمكان مسبوقاً بإمكان آخر، ولزم التسلسل.

وأمّا إن كانت الصحةُ ممكنةَ الحدوث ومع ذلك تكون غنيّة عن السبب كان الممكن واقعاً لا عن سبب، وذلك محال، فثبت أن صحة حدوث الحوادث قد تجدّدت لا مع الإمكان بل مع الوجوب، فبطل قولكم: إن المتجدّد لا بد وأن يكون تجدُّده على نعت الإمكان.

---

(١) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.

الوجه الثاني: أن فاعلية الباري كانت ممتنعةً في الأزل ثم حدثت فيما لا يزال على طريقة الوجوب، ونبيّن هذه الصورة بمثل ما مضى.

الوجه الثالث: أن الحادث حالَ حدوثه يجب أن يكون مقدوراً، وحالَ بقائه يمتنع أن يكون مقدوراً، وامتناع كونه مقدوراً حكم تجدّد مع الوجوب، فإنه لو كان لا مع الوجوب لأمكنَ[١] أن تحصل ذاتُه حالَ بقائه غيرَ موصوف بامتناع المقدوريّة، وذلك محال، فبطل قولكم: إن المتجدّد ممتنع[٢] أن يكون واجباً لذاته وأيضاً فإن كان انتقاله من أحد الحكمين إلى الآخر ـ أعني الجواز والامتناع ـ جائزاً فليجز الانتقال من الامتناع إلى الوجوب، وهو المطلوب[٣].

الوجه الرابع: وهو أن الزمان لا شكّ أنه[٤] من الأمور المتقضية[٥] على طريق الوجوب، فإنه يمتنع أن يكون اليومُ حاصلاً في الغد امتناعاً لذاته، ثم إنه يجب حصولُ الغد عَقيبَ انقضاء اليوم وجوباً لذاته؛ إذ لو كان الوجوب[٦] بالغير لكان عند عدم ذلك الغير لم يكن هو واجبَ الحصول، لكن ذلك محال؛ فإنه إذا فرض عدمُ حصولِه كان ذلك العدم واقعاً بعد وجوده، وهذه البَعْدية بالزمان، فيكون الزمان واجبَ الحصول عند فرض عدمه وجوباً لذاته لا لغيره، وما كان كذلك كان واجبَ الوجود لذاته، فعلمْنا أنَّ كل جزء من أجزاء الزمان فإنه واجب الحدوث لذاته.

لا يقال: إنَّ صحةَ حدوث الحوادث، وصحةَ فاعلية الباري تعالى، وامتناعَ

---

(١) كذا في ب، ج: «لأمكن»، وفي أ: «لا يمكن».

(٢) ب، ج: «يمتنع».

(٣) من قوله: «وأيضاً فإن كان انتقاله» إلى هنا سقط من أ.

(٤) قوله: «أنه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «المنقضية».

(٦) ب، ج: «لو كان ذلك الوجوب».

مقدورية الباقي، ووجوبَ تجدّد أجزاء الزمان اعتباراتٌ عقلية وليست موجوداتٍ حقيقيةً، وليس كلامُنا فيها، وإنما كلامنا في موجودات حقيقية وُجدت بعد أن كانت غيرَ موجودة، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟

لأنا نقول: ما المعنى بقولكم: هذه اعتبارات عقلية؟

إن عنيتم به أنه لا تحقّق لها في أنفسها: فذلك باطل؛ فإن الحوادث ممكنةُ الوجود في أنفسها سواءٌ وُجِدَ فرضٌ واعتبارٌ أو لم يوجد، وكذا الباقي يمتنع كونُه مقدوراً سواء وُجد عاقلٌ أو لم يوجَد، وكذا نعلم بالضرورة أن الله تعالى إذا خلق حادثاً فإنه يتميّز مَبْدأُ حدوثه[1] عن انتهاء وجوده، وإن ذلك التميّزَ ليس بحسب فرضنا، فإنه سواء وجد الفارض أو لم يوجد فإن ذلك التميّزَ يكون حاصلاً، ولا نعني بالزمان إلا ما يُفترض فيه ذلك المبدأ والمنتهى.

وإن عنيتم أن هذه الصحةَ وأن هذه الأمورَ الأُخر ليست ذوات[2] مستقلّةً بأنفسها، بل هي صفاتٌ وأحكام لا توجد في العقل والخارج إلا تابعةً لغيرها فمسلّمٌ: ولكنّا[3] لمّا رأينا في هذه الصور حصولَ التجدّد منفكّاً عن الجواز والحاجة إلى المؤثر فقد بَطَلت دعواكم.

ثم إن سلّمنا أنَّ ما ذكرتموه يدل على أنَّ المحدثَ ممكنُ الوجود، ولكن معنا ما يدلّ على فساد القول بوجود شيء ممكن الوجود، وذلك من وجوه خمسة[4]:

الأول: أن المحدثَ لو كان ممكنَ الوجود لكان ذلك الإمكانُ إمّا أن يكون أمراً

(١) ب، ج: «وجوده».

(٢) ب، ج: «ذواتاً».

(٣) كذا في ب، ج: «لغيرها: فمسلّم، ولكنّا»، وكلمة «فمسلَّم» سقطت من أ.

(٤) ب، ج: «خمسة أوجه».

عائداً إليه أو لا يكونَ كذلك، بل يكونَ مجردَ اعتبار وفرض يفرضه العقل، والقسم الثاني يقتضي أن لا يكون الشيء في نفسه ممكناً، كما أن الجسم إذا لم يكن موصوفاً بالسواد فإنه لا يلزم من فرض العقل سواداً فيه أن يكون أسودَ، فكذلك هاهنا.

وأمّا إن كان إمكانُه أمراً عائداً إليه فذلك الأمر إمّا أن يكون حاصلاً في الأزل[١] أو لا يكون، والأول باطل لما مرّ أن المحدَث مفهومه المسبوق بالعدم والأزل إشارةٌ إلى نفي الأولية، والجمع بينهما تناقض[٢]، وأمّا إن لم يكن حاصلًا في الأزل ثم إنه حدث فيما لا يزال فحدوثه إمّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً، والأول باطل لما ذكرتموه أن الواجب لذاته لا يكون قابلاً للعدم، والثاني باطل لما مرّ أن حدوث الإمكان لا يكون على نعت الإمكان، فثبت أن القول بإثبات الممكن مؤدٍّ إلى أقسام فاسدة، فيكون القولُ به فاسداً.

الثاني: أنَّ كونَ[٣] السواد ـ مثلًا ـ ممكنَ الوجود نسبةٌ مخصوصة بين حقيقة السواد وبين وجوده، والنسبة محتاجة في وجودها إلى المنسوب و[٤]المنسوب إليه، فلو كانت هذه النسبة المسمّاة بالإمكان حاصلةً بين حقيقة السواد وبين وجوده لكان تقررُها محتاجاً إلى تقرر ماهيّة السواد وإلى تقرّر وجوده، فيلزم أن يكون إمكانُ الشيء متوقفاً على وجوده، وذلك ظاهر الاستحالة، وبتقدير صحّته فإنه يقدح في مقصودكم؛ لأن إمكان الحادث إذا كان متأخراً عن وجوده وصيرورته ممكناً أمرٌ واجب، وما كان شرطاً للواجب كان واجباً لا محالة؛ فوجوده يكون واجباً، فلا يكون ممكناً، ولأنه على هذا التقدير لا يكون ممكناً ثم يوجد، بل يوجد ثم يصير ممكناً، فحينما يوجد ويحدث لا يكون حدوثه على سبيل الإمكان، فبطل قولكم: المحدَثُ ممكن.

(١) ب، ج: «الأول».
(٢) ب، ج: «متناقض».
(٣) ج: «أن يكون».
(٤) قوله: «المنسوب و» سقط من ب، ج.

الثالث: أنَّ حقائقَ الأشياء إمّا أن تكون مقتضيةً للوجود والعدم معاً، أو لا تكونَ مقتضيةً لواحد منهما، أو تكونَ مقتضيةً لواحد منهما[١] دون الآخر، والأول باطل لامتناع كون الحقيقة موجودةً معدومةً[٢] معاً، والثاني محال لامتناع خلوّ الحقيقة عن الوجود والعدم معاً، وأما[٣] الثالث فإمّا أن تكون الحقيقةُ مقتضيةً لأحدهما لا على التعيين أو على التعيين، والأول باطل؛ لأن الشيء الغير المتعيّن يمتنع أن يكون له حصولٌ في الأعيان؛ لأن كل ما حصل في العين فله تعيّن، واقتضاء أن[٤] يحصل في الخارج ما يمتنع[٥] حصولُه في الخارج محال، فيبقى أن يقال: الحقيقة تكون مقتضية إمّا للوجود بعينه[٦] أو للعدم بعينه[٧]، وكل ما تقتضيه الماهية لنفسها امتنع انفكاكها عنه، فإذن الماهيات لا بدّ وأن تكون واجبةَ الاتصاف إمّا بالوجود بعينه[٨] أو بالعدم بعينه[٩]، وذلك يقدح في كونها ممكنةَ الوجود.

الرابع: الإمكان أمر نسبيّ، والأمور النسبية لا تعرض للحقائق المفردة لاستحالة أن يكون الشيء الواحد منتسباً إلى نفسه، والعلم بذلك ضروري، فإذن حقيقة السواد من حيث هي هي أمر مفرد فلا يعرض لها الإمكان، والوجود من حيث هو هو أيضاً مفرد فلا[١٠] يعرض له الإمكان، ونسبة أحدهما إلى الآخر أيضاً

---

(١) قوله: «أو تكون مقتضية لواحد منهما» سقط من ب.

(٢) ب، ج: «موجودة ومعدومة».

(٣) قوله: «أما» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «ما».

(٥) ب: «ما يحتمل».

(٦) ب، ج: «لعينه».

(٧) ب، ج: «لعينه».

(٨) ب، ج: «لعينه».

(٩) ب، ج: «لعينه».

(١٠) ب، ج: «ولا».

أمر مفرد فلا يعرض لها الإمكان، فإذن لا يمكن أن يكون الإمكان عارضاً للماهية، ولا للوجود، ولا لانتساب أحدهما إلى الآخر، فيكون كل واحد من هذه المفردات غيرَ موصوف بالإمكان، فتكون واجبة، وإذا كانت المفردات واجبة كان المجموع أيضاً واجباً تبعاً لوجوب مفرداته، وإذا كان المجموع واجباً امتنع وصفه بالإمكان.

لا يقال: الماهية يحتمل أن تكون مركّبة، وحينئذٍ يُعقل عروض الإمكان لها.

لأنا نقول: المركّبات ينتهي انحلالها إلى المفردات، وكل واحد من تلك المفردات غير ممكن كما[١] بيّنا، ثم يلزم من عدم كون تلك المفردات بأسْرِها ممكنةً كونُ مجموعِها غيرَ ممكن.

الخامس: أنَّ وجودَ كل شيء ذاتُه، وكل ما وجوده نفس ذاته استحال أن يكون ممكناً، فإذن كل شيء فإنه لا يمكن أن يكون ممكناً.

بيان الأول: ما مرّ في مسألة الحدوث أن الشيء بشرط أن يكون موجوداً لا يكون قابلاً للعدم لامتناع كونه معدوماً حالَ كونه موجوداً، وإذا لم يكن الوجود قابلاً للعدم لم تكن الحقيقة قابلة للعدم وإلا كانت[٢] تلك الحقيقةُ مغايرةً لوجودها، وإذا لم يكن الموجود[٣] قابلًا للعدم لم يكن له إمكان العدم، فإذن المحدَث حالَ وجوده ليس ممكن[٤] الوجود، وأمّا قبل حدوثه فإذا لم يكن وجودُه حاصلًا لم تكن حقيقته متحقّقة، فيمتنع الحكم عليها بالإمكان؛ لأن الحكم على الشيء بأمرٍ ما يستدعي تحقّق المحكوم عليه في نفسه.

ثم إن سلّمنا أنَّ كل مُحدَثٍ ممكنُ الوجود فلم[٥] قلتم: إن الممكن لا بدّ له من سبب؟

---

(١) ب، ج: «لما».

(٢) ب، ج: «لكانت».

(٣) ب، ج: «الوجود».

(٤) ب، ج: «بممكن».

(٥) ب، ج: «ولكن لم».

ثم هاهنا نظران:

ـ **أحدهما**: أن نقول: أنتم في هذا المقام بين أمرين: إمّا أن تَدَّعوا الضرورةَ فيه أو النظر، ودعوى الضرورة باطلة لوجهين: أحدهما: أنّا إذا عرضنا هذه القضية على العقل وعرضنا أيضاً قولنا: الواحد نصف الاثنين: لم نجد القضية الأولى في قوة القضية الثانية.

ـ **وثانيهما**: أن أكثر العقلاء جوَّزوا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان ذلك ضرورياً لاستحال من العقلاء دفعه[1].

بيان أن العقلاء جوّزوا ذلك صُوَرٌ ستّ:

إحداها[2]: أن القائلين بحدوث العالم ـ وهم المسلمون ـ يقولون: الله تعالى فعلَ العالَـمَ في الوقت المعيّن دون سائر الأوقات لا لأمر يختصّ به ذلك الوقت.

ومَن علَّل منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بمصلحة خفيّة فقد حكم باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الأوقات المذكورة مع تساويها بأسْرِها، فيكون ذلك وقوعاً للممكن بلا سبب.

وثانيها: أن الذين يجعلون[3] الأعراضَ[4] والدواعيَ مستحيلةً[5] على الله تعالى ويُنكرون كون الحُسن والقبح صفاتٍ عائدةً إلى الأفعال يقولون: الله تعالى[6] حكم في الواقعة المعيّنة بحكم مخصوص من إيجاب أو ندب أو حظر مع كون سائر

(١) ج: «دفعه عن العقلاء»، ب: «دفعه من العقلاء».

(٢) ب، ج: «أحدها».

(٣) ج: «يحيلون».

(٤) «الأعراض» كذا في الأصول، ولعلها بالغين أي الأغراض.

(٥) قوله: «مستحيلة» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «يقولون إن الله تعالى».

الوقائع مساوية[١] لها، فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سببٌ مخصِّص.

وثالثها: أن أكثر المعتزلة زعموا أن القادر مع تساوي دواعيه إلى الشيء وضدّه قد يَفْعل أحدهما دون الآخر لا لمرجّح، بل زعموا أن الهارب من السَّبُع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه لا بدّ وأن يختار أحدهما دون الثاني، وزعموا[٢] أن العلم بذلك ضروري، وكذلك[٣] الجائع إذا خُيّر بين أكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فإنه يختار أحدهما، بل يبتدئ بكسر أحد جوانب ذلك الرغيف من غير سبب يختصّ به ذلك الجانب، وكذا النائم ينقلب من أحد جنبيه على الآخر لا لمرجّح، وادّعوا الضرورة في هذه الصور.

ورابعتها[٤]: أن أكثر المعتزلة زعموا أن الذواتَ متساويةٌ في الذاتية ومختلفةٌ في الصفات الذاتية، وأنه ليس لاختصاصها بتلك الصفات علّةٌ.

وخامستها[٥]: زعمت الفلاسفة أن حركات الفَلَك لأجل التشبّه، مع أنها لو وقعت إلى الجهة المضادّة لجهتها أو أسرعَ أو أبطأَ مما وجد لكان التشبه حاصلاً، فيكون حصول الحركة المعيّنة للسرعة[٦] أو البطؤ إلى الجهة المعينة حاصلة[٧] لا عن مرجّح.

وسادستها[٨]: أنهم يقولون: الكوكب المعيّن يختصّ بموضع معيّن من

---

(١) كذا في ب، ج: «مساوية»، وفي أ: «مساوياً».

(٢) ب، ج: «دون الآخر، فزعموا».

(٣) ب، ج: «وكذا».

(٤) ب، ج: «ورابعها».

(٥) ب، ج: «وخامسها».

(٦) ج: «السرعة»، ب: «المسرعة».

(٧) ج: «الجهة المعينة السرعة حاصلة».

(٨) ب، ج: «وسادسها».

الفلك، مع كون ذلك الموضع مساوياً لسائر المواضع في الحقيقة والماهية، لكون الفلك عندهم بسيطاً.

فثبت أن العقلاء حكموا في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان العلم بذلك ضرورياً لاستحال ذلك كما استحال[١] أن يحَكم بعضُهم بكون الواحد أكثر من الاثنين[٢]، فهذا البطلان قولُ مَن يدّعي الضرورة في هذا المقام.

فأما[٣] مَن يدّعي الاستدلال فلا بدّ له من دليل، وأنتم ما ذكرتم ذلك الدليل، ثم لو ذكرتموه فإنه ينقض الصور التي عددناها.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يقتضي احتياج الممكن إلى السبب، ولكن هاهنا شُبَهٌ توهم نقيض ذلك، وهي خمسة أوجه:

الأول: الممكن إن[٤] كان محتاجاً إلى المؤثر لكانت الحاجةُ إمّا أن تكون أمراً ثبوتياً في نفسها أو لا تكون، والأول باطل لوجوه ثلاثة:

أحدها: أن الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت في الثبوت مساويةً لغيرها من الأمور الثابتة، وفي الحقيقة ممايزةً[٥] لها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتياز، فيكون ثبوت الحاجة زائداً على ماهيتها، فحصول ثبوتها لماهيتها إمّا أن يكون واجباً لذاتها أو ممكناً لذاتها، والأول باطل لاستحالة أن يكون الوصف الإضافي المفتقر إلى الممكن المحتاج واجباً غيرَ محتاج، فإذن تكون الحاجة ممكنةَ الوجود لذاتها، فإمّا أن تكون محتاجةً إلى

(١) قوله: «ذلك كما استحال» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «اثنين».

(٣) ب، ج: «وأما».

(٤) ب، ج: «لو».

(٥) ج: «مميزة».

الغير فيلزم التسلسل في كون الحاجة موصوفةً لحاجة[١] أخرى، وإمّا أن لا تكون؛ فيكون الممكن غنيّاً عن المؤثّر.

والثاني[٢]: أن الحاجة لو كانت أمراً ثبوتياً فإذا[٣] جعلناها معللةً بالإمكان مع أنّا قد بيّنّا أن الإمكان أمرٌ عدمي لزم تعليل الأمر الوجودي بالأمر العدمي[٤]، وإنه محال.

الثالث: أن حاجة الممكن إلى المؤثر سابقة على ثبوته، فلو كانت الحاجة أمراً ثبوتياً لزم أن يكون ثبوت الوصف للشيء سابقاً على ثبوت الشيء في نفسه، وهو محال.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحاجة لا يمكن أن تكون أمراً ثبوتياً في الخارج، وإذا لم يكن لها ثبوت وحصولٌ في الخارج لم يكن الشيء في نفسه محتاجاً، والذي يقال من أن الحاجة وإن لم يكن لها ثبوت في الخارج إلا أنها وصفٌ فرضيٌّ اعتباريٌّ فهو مساعدة[٥] على المطلوب؛ لأن غاية ما في الباب أنّا إذا فرضنا ثبوت الحاجة كان الشيء محتاجاً في فَرْضِنا واعتبارنا، وإذا لم تكن الحاجة ثابتةً في نفسها لم يكن الشيء محتاجاً في نفسه، وليس مطلوبكم بيانَ كون الممكن محتاجاً إلى المؤثر بحسب الاعتبار والفرض المجرّد، بل بيانُ كونه محتاجاً في نفسه سواء وُجِد فَرْضٌ واعتبار أو لم يوجد، فإذا ساعدتم على أنه ليس كذلك فقد ساعدتم على فساد ما ذكرتموه.

الوجه الثاني في بيان أنَّ الممكنَ غيرُ محتاج إلى المؤثر: أن نقول: إن كان العبد قادراً على الفعل لكان الممكن واقعاً لا عن سبب، والأول حق فالثاني[٦] حق.

---

(١) ب، ج: «بحاجة».

(٢) ب، ج: «الثاني» دون واو.

(٣) ب، ج: «فلو».

(٤) قوله: «بالأمر العدمي» سقط من ب.

(٥) ب، ج: «مساعد».

(٦) كذا في ب، ج: «فالثاني»، وفي أ: «والثاني».

بيان كونه قادراً: أن العقلاء ببداية عقولهم يستحسنون مدحَ المحسن وذمَّ المسيء على ما يصدر منه من الأفعال ويستقبحون مدحهم وذمّهم على عدد الكواكب وسائر الأمور[١] التي لا يصدر عنهم، بل يستقبحون ذم العاجز[٢]، فلولا علمُهم الضروري بكونه فاعلاً وإلا لما فرقوا بالضرورة بين الموضعين.

بيان أنه يلزم من كونه قادراً على الفعل استغناءُ الممكن عن السبب: أن القادر لا يخلو: إمّا أن يصدر عنه[٣] الفعل حالما يكون صدور ذلك الفعل عنه بالنسبة إليه كعدم صدوره عنه، أو حالما يترجّح الصدور على اللاصدور، والثاني باطل؛ لأنه متى ترجّح الصدور على اللاصدور فإمّا أن يكون عدمُه عند كونه مرجوحاً ممكنَ الوقوع أو لا يكون، فإن كان ممكنَ الوقوع لم يكن ترجحُ أحد طرفَيِ الممكن موقوفاً على المرجح؛ لأن المرجوح لا مرجح له حالَ كونه مرجوحاً، وإن استحال حصول العدم عند كونه مرجوحاً وجب حصول الوجود[٤] عند صيرورته[٥] راجحاً لِـما أنه لا واسطة بينهما.

ثم إن ذلك المرجّحَ لجانب الوجود على جانب العدم إمّا أن يكون من[٦] فعل الله، فيكون[٧] فعلُ العبد موجبَ فعلِ الله تعالى، فلا[٨] يكون للعبد اختيار في ذلك الفعل، بل يكون وجود ذلك الفعل اضطراراً من قِبَل الله تعالى، ويكون ذلك نازلاً

(١) ب، ج: «النجوم».
(٢) كذا في ب، ج: «العاجز»، وفي أ: «الفاجر».
(٣) ب، ج: «منه».
(٤) ج: «الوجوب».
(٥) ج: «صيروته» سقطت الراء.
(٦) قوله: «من» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «فعل الله تعالى، فيكون».
(٨) ب، ج: «ولا».

منزلة الألم الحاصل فيه عقيب[١] خلق الله المرض، فيؤدّي[٢] ذلك إلى أن لا يكون العبد فاعلاً، وأن لا يَحسُن مدحُه وذمُّه على أفعاله كما لا يحسن مدحه وذمه على[٣] سائر الأمور الاضطرارية، ولـمّا بطل ذلك علمْنا أنه لا يتوقّف صدور الفعل عنه على ترجّحه على لاصدوره عنه، وحينئذ لا يكون ترجّحُ أحد الطرفين الممكنين[٤] على الآخر لسبب، وذلك هو المطلوب.

الثالث: أن الماهيّة لا يمكن وصفها بالحاجة؛ لأن[٥] ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير، فلو كان السواد في كونه سواداً محتاجاً إلى المؤثر لزم أن لا يبقى السواد سواداً عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر، وهو محال، وكذلك الوجود لا يمكن وصفه بالحاجة إلى المؤثر وإلا لزم أن لا يكون الوجود وجوداً عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر، وكذلك انتساب حقيقة الوجود إلى حقيقة السواد لا يمكن أن يكون بالمؤثر وإلا لزم أن لا تكون تلك النسبة تلك النسبة[٦] عند فرض ارتفاع ذلك المؤثر، فإذا امتنع احتياج الماهيّة أو الوجود أو انتساب أحدهما إلى الآخر امتنع احتياج مجموعها إلى المؤثر.

الرابع: أنّ الممكن[٧] حالَ بقائه غيرُ مستند إلى المؤثر على ما مرّ، وذلك يدلّ على أن الإمكان غيرُ محوج إلى السبب[٨].

---

(١) ب، ج: «عند».

(٢) ب، ج: «خلق الله تعالى المرض فيه، فيؤدي».

(٣) من قوله: «على أفعاله كما» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «طرفي الممكن».

(٥) ج: «لا» سقطت النون.

(٦) ب، ج: «تلك النسبة نسبة».

(٧) ب، ج: «الرابع وهو أن الممكن».

(٨) تُقرأ في ب »المسبب».

الخامس: وهو أن الهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من كل الوجوه فهو مع شدّة حاجته[١] إلى الفرار يستحيل أن يقف، ثم إنه ليس لأحد الجانبين ترجّح على الآخر فيكون الممكن هاهنا مترجّحاً بدون السبب، وكذا القول في سائر الصور المعدودة.

ثم إن سلّمنا أن الممكن لا بدّ له من مؤثر فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المؤثر عدمياً؟

قولكم: المؤثر لا بدّ وأن يتميّز عما ليس بمؤثر، والتمييزُ خاصيةُ الوجود.

قلنا: هذا منقوض بأمور خمسة:

الأول: إنَّ عدمَ الضدّ عن محلّ معيّن يصحح وجود الضدّ الآخر لا في[٢] محلّ آخر، فلذلك[٣] العدم اختصاص به.

الثاني: إن عدمَ السبب وعدمَ الشرط يقتضي عدمَ المسبب والمشروط، وعدمُ ما ليس بسبب ولا شرط لا يقتضي ذلك، فقد وجدنا لبعض الأعدام تميُّزاً عن البعض.

الثالث: إن العدم لو لم يكن متميّزاً عن الوجود لم يصحّ تردّد الحقيقة بين العدم والوجود؛ لأن التردد بين الطرفين لا يُعقَل إلا بعد امتياز كل واحد منهما من[٤] الآخر، فإذا[٥] ثبت كون العدم متميزاً عن الوجود مع كونه عدماً جاز أن يتميزَ بعضُ الأعدام عن بعض مع كونه عدماً.

---

(١) ب، ج: «الحاجة».

(٢) ب، ج: «الآخر فيه لا في».

(٣) ب: «فكذلك».

(٤) ب، ج: «عن».

(٥) ب، ج: «وإذا».

الرابع: أن الإمكان متعلّقٌ بالوجود والعدم، فلو افتقر الوجودُ إلى مؤثر لافتقر العدم أيضاً[١] إلى مؤثر[٢]، وبالاتفاق[٣] عدمُ الممكنات مستندٌ إلى أعدام عللها، فإذا جاز اسناد العدم[٤] الممكن إلى مؤثرات عدمية جاز ذلك في جانب الوجود.

الخامس: وهو أنَّ الأمس إنما يتصف بكونه أمساً عند حصول اليوم، والأمسُ غير موجود في اليوم، فإذن المتصف بالأمسيّة من شرطه أن يكون معدوماً.

وليس لقائل أن يقال[٥]: إنَّ الأَمْسِيَّةَ ليست صفةً ثبوتية.

لأنا نعلم أن الأَمْسِيَّةَ والغَدِيَّةَ صفتان متغايرتان مع أن عندكم لا يُعقل التغاير في العدم.

ثم إن سلّمنا أنه لا يمكن أن يكون المؤثِّر عدمياً فلمَ قلتم أنه[٦] لا بدّ أن يكون[٧] وجوديّاً؟ ولا يمكن دعوى الضرورة؛ لأن قوماً أثبتوا واسطة بين الموجود والنفي الصرف، وهو الذي يسمّونه بالحال أو بالذوات[٨] المعدومة، والملاحدة -لعنهم الله- زعموا أن الباري تعالى لا موجود ولا معدوم نفياً لمشابهته للموجودات[٩] والمعدومات، وكيفما كان فالعقلاء لا يختارون مذهباً بخلاف[١٠] الضرورة.

---

(١) قوله: «أيضاً» سقط من ج.

(٢) ب، ج: «المؤثر».

(٣) في ب: «بالاتفاق» دون واو.

(٤) ب، ج: «استناد عدم».

(٥) ب، ج: «يقول».

(٦) ب، ج: «بأنه».

(٧) ب، ج: «لا بد وأن يكون».

(٨) ب، ج: «بالذات».

(٩) ب، ج: «بالموجودات».

(١٠) ب، ج: «يخالف».

ثم الذي يبين إمكانَ هذا القسم أمران:

الأول: أنَّ إمكان الممكنات من لوازم ماهياتها، ولوازمُ ماهياتها[١] معلولةٌ لها، فاقتضاء الماهيةِ الإمكانَ إمّا أن يكون بشرط الوجود، أو بشرط العدم، أو لا بشرط[٢] الوجود ولا بشرط العدم، والأول باطل؛ لأن الماهية بشرط كونها موجودةً يمتنع أن تكون قابلة للعدم فلا يكون لها إمكان العدم[٣] فلا يكون لها إمكان الوجود ضرورةَ أن الإمكان لا يوجد إلا عند تعلّقه بالطرفين.

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الماهية بشرط كونها معدومةً يمتنع أن تكون قابلةً للوجود، فلا تكون ممكنةَ الوجود، فثبت أن اقتضاءَ الماهيّة للإمكان[٤] ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم، وأن هذا المقتضي لا موجود ولا معدوم.

الثاني: أن الموجودَ الواجب لذاته مشاركٌ[٥] للممكن في الوجود وممتازٌ عنه في حقيقته، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فحقيقة الموجود الواجب مغايرة لوجوده، والمقتضي لوجوده هو حقيقته وإلاّ لم يكن واجباً، واقتضاء حقيقته لوجوده ليس بواسطةِ وجودٍ آخر وإلا لزم التسلسل، وهو محال، وبتقدير تسليمه فإن لم تقتضِ حقيقتُه وجوداً لا يكون بينها وبين ذلك الوجود وَسَطٌ فلم[٦] تكن تلك الحقيقةُ مقتضيةً للوجود[٧] أصلًا فلا تكون واجبةً لذاتها، وإن اقتضت وجوداً فيكون ذلك

(١) ب، ج: «الماهيات».

(٢) ب، ج: «أو لا يكون بشرط».

(٣) قوله: «فلا يكون لها إمكان العدم» سقط من ج.

(٤) ب، ج: «الإمكان».

(٥) ب، ج: «مساوٍ».

(٦) ب، ج: «لم».

(٧) ب، ج: «لوجوده».

المقتضي لا موجوداً[١] ولا معدوماً، وإذا عقل ذلك ثبت أنه لا يلزم من فساد كون المؤثر عدمياً وجوبُ كونِه موجوداً.

الجواب على منهجين:

الأول: إجمالي، وهو أن دليلنا بناءً على مقدمتين بديهيّتين[٢]: إحداها[٣]: أن المحدَثَ لا بدّ وأن يكون ممكناً؛ لأن الذي لا تقبل حقيقته العدم لا يكون معدوماً في شيء من الأوقات. وثانيتها[٤]: أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، وهاتان المقدمتان ممّا لا يشكّ فيهما عاقل.

وما ذكرتموه من الشكوك فهي جارية مجرى شُبَه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية، وكما أن تلك الشبه مع قوتها لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية ولا تزيل عنّا الجزم والوثوق بالمشاهَدات فكذلك ما ذكرتموه، وهذا جواب قاطع للمنصف.

والمنهج الثاني: أن نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل فنقول: قد بيَّنّا بالدليل أن كل محدَثٍ ممكنُ الوجود.

قوله: إن ذلك ينتقض بصحة حدوث الحوادث، وبصحة فاعلية الباري ـ تعالى ـ للحوادث، وبامتناع كون الباقي مقدوراً فإنها أحكام متجدّدة مع كونها واجبةَ التجدد لذواتها.

قلنا: هذه أحكام فرضية اعتبارية لا وجود لها في الخارج بخلاف الحوادث التي هي موجودات حقيقية.

---

(١) ج: «لا وجوداً».

(٢) ج: «بهيتين» سقطت الدال والياء الأولى.

(٣) ب، ج: «إحداهما».

(٤) ب، ج: «وثانيها».

قوله: لو لم تكن هذه الأحكام أموراً موجودة في الخارج لم يكن الشيءُ في نفسه عند عدم الفرض والاعتبار ممكناً.

قلنا: هذا الكلام مثل ما يقال: كون الشيء معدوماً لو لم يكن أمراً ثابتاً[١] في نفسه لم يكن الشيء في نفسه معدوماً عند عدم الفرض والاعتبار، وكما أن هذا الكلام لا يقتضي كونَ العدم أمراً ثبوتيّاً فكذلك هاهنا، وبهذا الحرف حصل الجواب عن سائر النقوض وعن[٢] المعارضة الأولى، وبه يحصل الجواب عن المعارضة الثانية؛ لأنه إنما يلزم تقدّمُ وجودِ الممكنات على إمكاناتها لو كانت الإمكاناتُ أموراً وجوديةً في الخارج حتى يقال: بأن[٣] وجود تلك النسبة يكون متوقّفاً على تحقق المنسوب والمنسوب إليه، إمّا إذا لم يكن كذلك فالإشكال غير لازم.

قوله: الماهيّة لا بدّ وأن تكون مقتضيةً إمّا للوجود بعينه[٤] أو للعدم بعينه[٥].

قلنا: عدم الخلوّ عن الوجود والعدم أمر متعيّن، وذلك هو المقتضي، وأيضاً فهذا لا يجري في المحدَث فإن المحدث قد كان معدوماً ثم صار موجوداً، ولو كانت الماهية مقتضيةً لأحد الأمرين على التعين[٦] لاستحال اتصافها بنقيض ذلك.

قوله: الإمكان أمر نسبيّ فلا يعرض للمفردات.

قلنا: لمّا لم تكن النسبةُ أمراً وجوديّاً في الخارج لم يلزم ما ذكرتموه، بل حاصل الكلام في الإمكان كونُ الشيء في نفسه بحيث لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال.

---

(١) ب، ج: «ثبوتياً».

(٢) ب، ج: «النقوض المذكورة وعن».

(٣) ب، ج: «إن».

(٤) قوله: «بعينه» سقط من ب، ج.

(٥) ج: «لعينه».

(٦) ب، ج: «التعيين».

قوله: لو كان الوجودُ نفسَ الحقيقة لم يكن الإمكانُ ثابتاً.

قلنا: هذا مُسلَّم، لكنّا بيّنّا فيما مرّ أن الوجود[1] زائد على الحقيقة.

ثم الذي يدلّ على فساد قول مَن يُنكر أصلَ الإمكان أنّا نشاهد الجسم متحركاً بعد سكونه، وهذه المتحركية لا يعقل بقاؤها عند صيرورة الجسم ساكناً، فهي إذن قد عُدمت، فحقيقة المتحركية لو لم تكن قابلة للوجود والعدم لامتنع صيرورتُها تارةً موجودةً وتارةً معدومة، ولا نعني بالإمكان إلا قبول الحقيقة للوجود والعدم معاً، وإذا ثبت كون المحدثات ممكنةً وجب استنادها إلى مؤثر.

قوله: تدّعون فيه الضرورة أو النظر؟

قلنا: بل ندعي فيه الضرورة؛ فإنّا إذا فرضنا إنساناً سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات ثم يعرض على عقله أن كفّتي الميزان هل يمكن أن ترجح إحداهما على الأخرى لا لسبب أصلاً، فإن صريح عقله يشهد له بإنكار ذلك، وكذلك إذا دخل برّيّة لم يجد فيها عمارة أصلاً، ثم دخلها فرأى فيها عمارة رفيعة وقصراً مشيداً فإنه يضطرّ إلى العلم بوجود بانٍ[2] وصانع، وكذلك إذا أحسّ بصوت أو حركة اضطرّ إلى العلم بوجود مصوّت أو متحرك، بل الصبيان يضطرون إلى العلم بذلك؛ لأنهم إذا وَجدوا في موضع شيئاً لم يتوقّعوا حصوله هناك حملتهم طباعُهم السليمةُ على طلب مَن وضع ذلك الشيء في ذلك الموضع، فدلّنا هذا على أن ذلك من العلوم الضرورية.

قوله: إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الاثنين، وعرضنا أيضاً أن الممكن لا يترجّح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح وجدْنا الأول أظهر.

قلنا: هذا ممنوع، وبتقدير تسليمه فلا يلزم من كون الأول أجلى منه أن لا

(١) ب، ج: «فيما مرّ من أنّ الوجود».

(٢) ب، ج: «باني».

يكون[1] هو جليّاً؛ وذلك لأن العلوم الضرورية متفاوتةٌ في الجلاء[2]، كما أن العلومَ النظريةَ متفاوتةٌ في الخفاء، وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن أن تكون نظرية فكذلك[3] التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية.

قوله: إن جمعاً من العقلاء التزموا وقوع الممكن لا عن سبب، ولو كان فساد ذلك ضروريّاً لـما قالوا به.

قلنا: إنهم لم يلتزموا ذلك، بل غايته أنْ صار ذلك لازماً على مذاهبهم، ولكن ليس ما صار[4] لازماً وجب أن يلتزمه صاحب ذلك المذهب، والإشكال إنما يجيء من التزام ما يناقض هذه القضية لا من لزومه، ولذلك فإن أصحاب هذه المذاهب متى لزمهم وقوع الممكن لا عن سبب فإنهم يحتالون في الجواب عن ذلك سواء كانت أجوبتُهم عن ذلك ضعيفةً أو قوية[5]، وذلك يدل على أن[6] العلم بذلك ضروري[7].

وأمّا العذر عن كل واحدة[8] من الصور التي أوردوها فيجيء بعد ذلك إن شاء الله تعالى[9] في المواضع اللائقة بها.

وبالجملة فكل مذهب يؤدّي إلى وقوع الممكن لا عن سبب فإحالة البطلان على ذلك المذهب أولى من إحالته على هذا الأصل المعلوم بالضرورة.

---

(١) ب، ج: «إلا أن يكون»، وفي حاشية ج: «أن لا يكون»، وفي حاشية ب: «لعله: أن لا يكون».

(٢) ج: «الجلي».

(٣) ب، ج: «فكذا».

(٤) ب، ج: «ليس كل ما صار».

(٥) ب، ج: «أجوبتهم قوية أو ضعيفة».

(٦) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «الضروري».

(٨) ب، ج: «من كل واحد».

(٩) ب، ج: «عليه فسيجيء بعد هذا».

قوله: الحاجة إمّا أن يكون لها ثبوت في نفسها أو لا يكون.

قلنا: منهم مَن اعتقد كونَها أمراً ثبوتياً[١] في نفسها، محتجّاً بأن الحاجة تناقض اللاحاجة التي يمكن وصف الممتنعِ بها، والممتنعُ معدوم لا محالة، وكل ما يمكن وصف المعدوم به فهو لا محالة وصف عدمي، فاللّاحاجةُ وَصْفٌ عدميٌّ[٢] فالحاجة التي تناقضها تكون وصفاً وجودياً[٣]، وهذه الحجة ضعيفة؛ لأن وِزانَها أنْ يقال: المعدوم يصحّ وصفه بأنه ليس بممتنع، فيكون سلب الامتناع عدميّاً، فيكون الامتناع ثبوتيّاً حتى يلزمَ أن يكونَ الممتنعُ الموصوفُ به موجوداً بل واجبَ الوجودِ ضرورةَ كونِ الموصوفِ بالوصف الوجودي اتصافاً واجباً لذاته موجوداً واجباً لذاته، ولما بطل ذلك بطل[٤] ما قالوه، بل الواجب أن يعتقد أن الحاجة لا ثبوت لها في نفسها.

قوله: إذا لم يكن ثبوت لها[٥] في الحقيقة لم يكن الممكن محتاجاً في الحقيقة.

قلنا: قد بيّنّا أنّ وِزَان هذا الكلام ما يقال: إنَّ العدم لو لم يكن أمراً ثبوتيّاً لم يكن الشيء في نفسه معدوماً، فلمّا لم يلزم من هذا كونُ العدم وجوديّاً فكذلك ما ذكروه.

وبالجملة فإذا[٦] قلنا: الممكن محتاج إلى السبب، فلا نعني به أن الإمكان وصف والحاجة وصف آخر وأن أحدهما علة للآخر، فإن المعلول محتاج، فلو كانت الحاجة معلولة في وجودها للإمكان لكانت الحاجة محتاجة، فلزم[٧] التسلسل، بل نعني

(١) ب، ج: «زعم أنها أمر ثبوتي».

(٢) قوله: «فاللاحاجة وصف عدمي» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وصف وجودي».

(٤) قوله: «بطل» سقط من ج.

(٥) ب، ج: «لها ثبوت».

(٦) ب، ج: «فإنّا إذا».

(٧) ب، ج: «ويلزم».

بذلك أن الذي حقيقته تكون[١] قابلة للوجود والعدم فإنه لا يدخل في الوجود إلا عند مؤثر، وهذا لا يقتضي شيئاً مما ذكروه.

قوله: لو كان العبد فاعلاً لاستغنى الممكن عن سبب.

قلنا: من الناس من نفى[٢] فاعلية العبد وزعم أنه كما أنهم مجبورون[٣] على أفعالهم فكذلك هم مجبرون على ما يصدر عنهم من المدح والذمّ، وعند ذلك يندفع الإشكال، ومنهم مَن زعم أن العبد فاعل، وسَلَّمَ أن الإمكان في هذه الصورة لا يُحوج إلى المؤثر، ولكنه ادّعى العلم الضروريَّ باحتياجه إلى المؤثر في سائر الصور، وتقريره ما مرّ في مسألة الحدوث.

قوله: الماهية لا يمكن وصفها بالحاجة وكذا الوجود والنسبة.

قلنا: إنه لا بد من الاعتراف بوجودِ موجودٍ ممكنِ الوجود فبالطريق الذي نعقل كون الشيء ممكناً وجب أن نعقل كونَه محتاجاً.

قوله: الباقي حالَ بقائه يستغني عن المؤثر.

قلنا: الكلام فيه قد مرّ في مسألة الحدوث، وسيأتي تمامه في مسألة البقاء[٤].

قوله: الهارب من السبع يختار أحدَ الطريقين لا لمرجّح.

قلنا: منهم مَن منع، ومن سلّم ادّعى[٥] العلم الضروري بالفرق بين القادر وسائر الممكنات فيه، وإذا ثبت أنه لا بد من مؤثر ثبت أنه يمتنع كونُه معدوماً؛ لأنه

---

(١) ب، ج: «يكون حقيقة».

(٢) ب، ج: «منع».

(٣) ب، ج: «مجبرون».

(٤) ب، ج: «مسألة البقاء، إن شاء الله تعالى».

(٥) ب، ج: «منع ذلك ومنهم من سلم وادّعى».

لا فرق في العقل بين عدم المؤثر وبين المؤثر المعدوم، والعلم بذلك ضروري، ولا نتصدّى في هذا المقام للاستدلال بالكلام المشهور من أن المعدوم لا يتميّز فيه فلا يمكن إسناد[١] الأثر إليه[٢]؛ لأنه يتوجّه عليه الشكوك المذكورة، والجواب عنها وإنَّ كان ممكناً إلا أنَّ العلمَ بفساد إسناد[٣] الأثر الموجود إلى المؤثّر المعدوم أظهرُ كثيراً من العلم بذلك الدليل، والأجوبة عن الأسئلة التي تورد عليه وإيضاح الواضح[٤] لا يزيده إلا خفاءً.

قوله: هبْ أن المؤثر ليس بمعدوم، فلمَ يجب أن يكون موجوداً؟

قلنا: لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

قوله: الماهية تقتضي الإمكان لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم، فهي متوسطة من[٥] الوجود والعدم.

قلنا: نحن لا ندّعي أنَّ كلَّ حقيقةٍ فهي إمّا الوجود وإمّا العدم حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر، وكيف نقول ذلك مع أنّا نعلم بالضرورة أنَّ المفهومَ من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة الثلاث[٦] مغايرةٌ للوجود والعدم، بل ندعي أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها أنها لا تخلو عن وصفَيِ الوجود والعدم؟! وإذا كان كذلك فكون[٧] الماهية مغايرةً للوجود والعدم لا يقدح في قولنا: إنه لا واسطة بين الوجود والعدم.

(١) ب، ج: «استناد».
(٢) قوله: «إليه» سقط من ج.
(٣) ب، ج: «استناد».
(٤) ب، ج: «التي يورد عليها فإيضاح».
(٥) ب، ج: «بين».
(٦) كذا في ج: «الثلاث»، وفيهما: «المثلث».
(٧) ج: «وكون»!

قوله: الماهية مقتضية للإمكان[١] لا بشرط كونها موجودةً أو معدومة.

قلنا: قد بيّنّا أن الإمكان ليس أمراً ثبوتياً في الخارج فلا يلزم ذلك.

قوله: حقيقة الباري تعالى مقتضية لوجود نفسها.

قلنا: مَن زعم أن وجود الباري ـ تعالى ـ نفسُ حقيقته اندفع عنه هذا الإشكال، ومَن لم يقل بذلك قال: صريح[٢] العقل لا يدفع كونَ الشيء واجباً لذاته على معنى أنه يستحقّ الوجود من ذاته، ولكنه شاهد على أنَّ الشيءَ لا يكون سبباً لوجود شيء آخر إلا بعد كونه موجوداً، وإذا كان العلم بهذا الفرق فيه[٣] ضروريّاً اندفع السؤال.

واعلم أن الذين يثبتون العلم بالصانع ـ تعالى ـ بواسطة حدوث الأجسام على قسمين: **أحدهما**: الذين يزعمون أن دلالة الحادث على المحدث أمر نظريّ، **وثانيهما**: الذين يزعمون أن ذلك[٤] ضروري.

فأمّا الأوّلون فهم على قسمين:

أحدهما: الذين يثبتون أن المحدث ممكن، وأن الممكن محتاج، وذلك هو الذي قرّرناه.

وثانيهما: الذين يقيسون ذلك على صورة أخرى، وهم مشايخ المعتزلة، فإنهم يثبتون كون العبد موجداً لأفعاله أولاً، ثم يثبتون أن حاجة أفعاله إليه لكونها حادثة، ثم إذا ثبت لهم حدوث الأجسام قالوا: ثبت أن أفعالنا إنما احتاجت إلينا لحدوثها، فيلزم أن يكون المحدوثُ علةً للحاجة[٥] إلى الفاعل، فإذا كان العالم حادثاً لزم احتياجه إلى الفاعل.

---

(١) ب، ج: «الإمكان».

(٢) ب، ج: «قال: إن صريح».

(٣) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «يزعمون أنه».

(٥) ب، ج: «الحدوث علة الحاجة».

وأمّا أصحاب الضرورة فهم الذين يقولون: إنّا متى علمْنا حدوث الأجسام علمْنا احتياجَها إلى المحدث سواء علمْنا كونَها ممكنةً أو لم نعلم[١].

فهذه جملة الوجوه التي يمكن بناؤها على حدوث الأجسام.

المسلك الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع تعالى

وهو عمدة الفلاسفة. قالوا: الأجسام ممكنة، وكل ممكن فلا بدّ له من مؤثّر.

أمّا بيانُ كونِها ممكنة: فبالطريق المذكورة في المسلك الثاني من مسألة الحدوث، وأمّا بيان أن[٢] الممكن لا بدّ له من مؤثر فبالطريق المذكورة[٣] في الطريقة الأولى من هذه المسألة.

المسلك الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع تعالى سواء كانت الأجسام واجبة أو قديمة أو ممكنة وحادثة[٤].

وتقريره أن نقول: اختصاص كل جسم بما له من الصفات إمّا أن يكون لجسميته، أو لـما يكون حالاً في الجسمية، أو لما يكون محلاً لها[٥]، أو لـما لا[٦] يكون حالاً فيها ولا محلاً لها، وهذا القسم الأخير فهو إمّا أن يكون جسماً أو جسمانيّاً أو لا جسماً ولا جسمانيّاً، ويَبْطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير، بما مر[٧] تقريره في أثناء المسلك الأول في مسألة الحدوث[٨].

(١) ب، ج: «ممكنة أو لا».
(٢) ج: «بيان كونها أن»!
(٣) ب، ج: «المذكور».
(٤) ب، ج: «أو ممكنة قديمة أو حادثة».
(٥) ج: «لهما»!
(٦) قوله: «لا» سقط من ب.
(٧) ب، ج: «وتمام».
(٨) ب، ج: «مسألة الحدوث. والله أعلم».

المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع سبحانه وتعالى[١]

ولْنفرض الكلامَ في أعراضٍ لا يَقدِرُ عليها البشر، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثةً والعبدُ غيرُ قادر عليها فلا بدّ من فاعل آخر، ثم مَن ادّعى[٢] أن العلم بحاجة المحدَث إلى الفاعل ضروري ادّعى الضرورة هاهنا[٣]، ومن بنى ذلك إمّا على الإمكان أو على القياس في حدوث الذوات فكذلك يفعل أيضاً في حدوث الصفات.

والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها: أنّ الأولَ يقتضي أن لا يكون الفاعل جسماً، والثاني لا يقتضي ذلك.

واعلم أن الاستدلال على ما لا[٤] يُعلم بالضرورة إنما يكون بما يعلم بالضرورة، والمعلومُ بالضرورة إمّا الأجسامُ وإمّا الأعراضُ القائمة بها، وكل واحد منهما إمّا أن يعتبر إمكانه أو حدوثه.

لا جرم كانت أصولُ الأدلة الدالّة على الصانع تعالى هذه المسالكَ الأربعة.

وهاهنا طريقة خامسة وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربعة، وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل، والذي يدلّ على علم الفاعل فهو بالدلالة على[٥] ذاته أولى[٦].

---

(١) قوله: «سبحانه وتعالى» لم يرد في ب، ج.

(٢) ب، ج: «ثم إن من ادعى».

(٣) في ب: «هنا».

(٤) قوله: «لا» سقط من ب.

(٥) قوله: «على» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «أولى. وبالله التوفيق».

المسألة الثانية: في إثبات أن الصانع ـ تعالى ـ يجب أن يكون أزليّاً وأبديّاً:

والدليل عليه: أن المؤثر في وجود العالم إمّا أن تكون حقيقتُه قابلةً للعدم أو لا تكون، فإن كانت حقيقته قابلة للعدم وثبت أيضاً أنها موجودةٌ كانت تلك الحقيقةُ غيرَ ممتنعةِ الاتصاف بالوجود ولا بالعدم، أي لا يلزم من فرض عدمها ولا من فرض وجودها مُحال، وإذا كان كذلك امتنع أن يترجّح وجوده على عدمه إلا لمرجّح، والكلام في ذلك المرجّح كالكلام في الأول، فإمّا أن لا ينتهيَ إلى موجود[1] واجب الوجود، أو ينتهيَ إليه.

والأول باطل؛ لأنه إمّا أن: يستند الأول إلى الثاني والثاني إلى الأول إمّا بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو بوسائطَ كثيرة، وإمّا أن يستند كل واحد منها[2] إلى شيء آخر لا إلى نهاية[3].

والأول باطل؛ لأنه لو توقّف كل واحد منهما على الآخر لتوقف[4] [5] كل واحد منهما على نفسه، وهو محال، والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا[6] استند كل واحد منها[7] إلى شيء آخر إلى غير النهاية فمجموع تلك الممكنات إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً[8]، وباطل أن يكون واجباً؛ لأنّ المجموعَ من الآحاد الممكنة محتاجٌ إلى كل واحد من تلك الآحاد الممكنة، والمحتاج إلى الممكن أولى بالإمكان وإن كان ذلك المجموع

(١) ب: «موجوده».
(٢) ب، ج: «منهما».
(٣) ب، ج: «إلى غير النهاية».
(٤) قوله: «توقف كل واحد منهما على الآخر» سقط من ج.
(٥) ب، ج: «توقف».
(٦) ب، ج: «لو».
(٧) ب، ج: «منهما».
(٨) ب، ج: «ممكناً أو واجباً».

ممكناً فلذلك[١] المجموع حاجة إلى مؤثر[٢]، وذلك المؤثر ليس هو ذلك المجموعَ لاستحالة استناد الشيء إلى نفسه ولا أحد[٣] الأمور الداخلة فيه؛ لأنَّ كلَّ ما كان مؤثراً في مجموع آحاد كان ـ لا محالةَ ـ مؤثراً في كل واحد من تلك الآحاد، فإذا كان المؤثرُ في ذلك المجموع أحدَ تلك الآحاد لزم كونه مؤثراً في نفسه وفي مؤثّره، وذلك محال، فثبت استناد مجموع الممكنات إلى شيء آخر، والذي يستند إليه كل الممكنات وجب أن لا يكون ممكناً؛ لأن الخارج عن كل الممكنات غير ممكن[٤]، فثبت انتهاء جميع الممكنات إلى موجود لا تقبل حقيقته العدم، وما كان كذلك كان دائمَ الوجود فكان أزليّاً وأبديّاً[٥]، وهو المطلوب.

فإن قيل: لمَ لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود العالم وإن كانت حقيقتُه قابلةً للعدم إلا أن الوجودية أَولى، فلأجل تلك الأولوية يستغني عن مؤثّر آخر، ولأجل كونها قابلةً للعدم في الجملة لا تكون واجبةً لذاتها؟ فإن ادّعيتم أن الأولوية بالوجود لا تعقل إلا عند الوجوب طالبناكم[٦] بالدلالة على تصحيحه أولًا، ثم نبينّ صحة القول به ثانياً من وجوه ثلاثة:

الأول: أن الموجودات التي يمتنع بقاؤها ـ مثل الحركة والصوت ـ لا شكّ أن العدم بها أولى وإلا لصحّ بقاؤها، ولا شكّ أنه يصحّ الوجود عليها وإلا لـما وُجدت أصلاً، وإذا جاز أن تكون الحقيقةُ قابلةً للعدم والوجود، ومع ذلك يكون العدم بها أولى، فلمَ لا يجوز مثله في جانب الوجود؟

(١) ب: «فكذلك».

(٢) ب، ج: «المؤثر».

(٣) ب، ج: «ولأحد».

(٤) ب، ج: «الممكن».

(٥) ب، ج: «أبدياً» دون واو.

(٦) ج: «طلبناكم».

الثاني: وهو أنَّ العلةَ قد توجد ثم يتوقّف إيجابُها المعلولَ على تحقّق شرط أو انتفاء مانع، ولا شكّ أن تلك العلّة الأولى[١] بها اقتضاءُ المعلول وإلا لْم تتميز العلّة عن غيرها، وذلك مثل الثقل فإن اقتضاءه[٢] للهُوِيّ أولى من أن لا يقتضيَه، فيكون اقتضاؤه للهُوِيَ وعدمُ اقتضائه له كل واحد منها معقول[٣]، ومع ذلك[٤] فالاقتضاء أولى.

الثالث: ما بيّنّا أن الماهية لا بدّ وأن تكون مقتضية إمّا للوجود بعينه[٥] أو العدم بعينه[٦]، ثم إنه يمكن طروء الطرف المنافي لمقتضاه، فذلك المقتضي ممكن الزوال عنه في الجملة مع أنه به[٧] أولى.

ثم إن سلّمنا أنه ممكنٌ على التساوي وأنه محتاجٌ إلى المؤثر، لكن[٨] لمَ لا يجوز أن يكون سببه أيضاً ممكناً مستنداً إليه على سبيل الدور؟

قوله: لو توقّف كل واحد منهما على الآخر لتوقّف كل واحد منهما على نفسه[٩].

قلنا: الكلام عليه من حيث القدحُ ومن حيث المعارضة: أمّا القدح فهو أن نقول: ما المعنى بقولكم: «توقف كل واحد منهما على الآخر؟» إن عنيتم به أنه يوجد كل واحد منهما قبل الآخر في الزمان: فهذا غير لازم؛ لأن العلّة لا يجب تقدُّمُها على معلولها في الزمان، بل ذلك محال[١٠].

---

(١) ب، ج: «أولى».

(٢) ب، ج: «اقتضائه» خطأ.

(٣) ب، ج: «منهما معقولًا».

(٤) «ذلك» ساقطة من أ، وزيادة من ب، وفي حاشية ج: «لعله: ومع ذلك».

(٥) ب، ج: «لعينه».

(٦) ب، ج: «لعينه».

(٧) قوله: «به» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «إلى المؤثر، ولكن».

(٩) ب، ج: «منهما على الآخر لتوقف كل واحد منهما على نفسه».

(١٠) ب: «ذلك الحال».

وإن عنيتم بالتوقّف احتياجُ كلِّ واحد منهما إلى الآخر في وجوده فلمَ قلتم: إنه يلزم من[١] احتياج كل واحد منهما إلى الآخَر في وجوده احتياجُ كل واحد منهما إلى نفسه في وجوده[٢].

بيانه: أنَّ المعلولَ غيرُ محتاج إلى علة العلّة أصلاً؛ لأنا إذا فرضنا حصولَ العلة عندما لم يحصل علةُ العلة فإمّا أن يوجد المعلولُ أو لا يوجد، فإن وُجد المعلول: لزم أن يكون المعلول غنيّاً عن علة العلّة، وإن لم يوجد: لم يكن المؤثرُ في وجود المعلول هو الشيءَ الذي فُرِضَ أنه هو العلّةُ القريبة، بل يكون علةُ العلة هي العلةَ القريبة، هذا خُلْف؛ فثبت أن المعلول غير محتاج إلى علة العلة، وإذا ثبت ذلك فنقول: إذا قدَّرنا استنادَ شيئين كل واحد منهما إلى الآخر كان كلُّ واحد منهما علةً لعلّة نفسه، ولمّا ثبت أن الشيء غير محتاج إلى علة العلة[٣] لا يلزم من كون الشيء علةً لعلة نفسه احتياجُ الشيء إلى نفسه، وإن عنيتم بالتوقّف وجوبَ حصول واحد منهما في زمان حصول الآخر فذلك غير محال، وإن عنيتم بالتوقف معنى رابعاً فاذكروه ولخصوه[٤] حتى نتكلم عليه.

أمّا المعارضة[٥] فهي أن الجوهر والكون يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الآخر، ثم إنه[٦] ليس أحدهما معلولًا للآخر، فإذن يكون كل واحد منهما محتاجاً إلى الآخر.

ثم إن سلّمنا أنه ليس على سبيل الدور فلمَ لا يجوز أن يكون على سبيل التسلسل؟

---

(١) من قوله: «احتياج كل واحد منهما إلى الآخر» إلى هنا سقط من ب.

(٢) ب، ج: «في وجوده إلى نفسه».

(٣) ج: «علة لعلة».

(٤) قوله: «ولخصوه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «وأما المعارضة».

(٦) قوله: «إنه» سقط من ب، ج.

قوله: لو تسلسلت الأسبابُ إلى غير النهاية لكان مجموعها ممكناً محتاجاً إلى المؤثر.

قلنا: الكلام عليه من حيث القدحُ ومن حيث المعارضة: أمّا القدح: فلِمَ قلتم: إن تلك الأسباب الغير المتناهية لها مجموعٌ وكلٌّ وجملةٌ حتى يمكنكم وصفُها بالإمكان والحاجة إلى السبب؟

لا يقال: السبب لا بدّ وأن يكون موجوداً مع مسبّبه، فلو تسلسلت الأسباب لكان كل واحد منها موجوداً مع الآخر، فحينئذ يصحّ وصفها بأنها مجموعٌ وكلٌّ وجملة.

لأنا نقول: الكلام عليه من وجهين:

أحدهما: لا نسلّم أنه لا بدّ وأن يكون المؤثرُ موجوداً عند وجود الأثر؛ وبيانه ما مرّ في مسألة الحدوث مع بقاء البناء مع عدم البناء وغيره من الوجوه.

ثم إن سلّمنا أن المؤثر لا بدّ وأن يكون موجوداً مع الأثر، وأن تلك الأسبابَ والمسبّباتِ الغيرِ المتناهية كلَّ واحد منها موجودٌ مع الآخر لكن لـمَ قلتم: إنه يصحّ وصفها بأنها كلٌّ ومجموع وجملةٌ؟ وذلك لأن هذه الألفاظ مشعرة بالحصر والامتياز عن الغير، وذلك من صفات المتناهي، فإذا وصفتم الأسباب والمسبّبات المتسلسلة بذلك فكأنكم سلّمتم كونَها متناهية.

وأمّا المعارضة فهي أنه لا بداية لإمكان حدوث الحوادث وإلا لانتهت الصحة، وهو محال، وأيضاً فمعلوماتُ الله تعالى ومقدوراتُه غيرُ متناهية، وأيضاً فلأنه ـ تعالى ـ عالم بالمعلوم المعيّن وعالم بكونه عالماً بذلك إلى غير نهاية[1]، وكل واحد من تلك المراتب متوقّف على المرتبة التي قبلها.

---

(١) ب، ج: «النهاية».

ولا[١] يقال: العلم بالعلم بالمعلوم هو العلم بالمعلوم.

لأنا[٢] نقول: هبْ أنَّ العلمَ واحدٌ لكن تعلّقاتُ ذلك العلم متعددةٌ مترتّبٌ بعضُها على البعض، وأيضاً فلأن مراتب الأعداد غيرُ متناهية مع أنَّ كلَّ زائد منها معلول للناقص[٣]، وأيضاً عند الفلاسفة لا بداية للحركات الماضية ولا نهاية لأعداد النفوس الناطقة، فكذلك هاهنا.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يدلّ على القول بموجود واجب الوجود لذاته، لكن هاهنا[٤] شبهة أخرى تُوهم نقيض ذلك، وهي أنَّ واجبَ الوجود وممكنَ الوجود إمّا أن يتساويا في الوجود أو لا يتساويا؛ فإن كان الأول فإمّا أن يكون ذلك الوجودُ مقارناً لماهيّة أخرى أو لا يكون، والأقسام الثلاثة يأتي إبطالها في المسألة الثالثة، فبطل القول بوجود موجود واجب الوجود لذاته.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من موجود واجب الوجود ولكن ما ذكرتموه لا يفيد أن يكون موجدُ الأجسام والأعراض واجبَ الوجود[٥] لاحتمال أن يكون[٦] موجدُها ممكناً لذاته محتاجاً إلى مؤثر يؤثر فيه، وذلك المؤثر يكون واجباً، وبهذا التقدير لا يكون خالق العالم واجباً، فلا يحصل مقصودكم وبالله التوفيق[٧].

والجواب: قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر قابلاً للعدم ومع ذلك يكون الوجود به أولى؟

---

(١) ب، ج: «لا» دون واو.

(٢) كذا في ب، ج: «لأنا» دون واو، وفي أ بالواو.

(٣) ج: «للناقض».

(٤) ب، ج: «الوجود لذاته ولكن هاهنا».

(٥) قوله: «الأجسام والأعراض واجب الوجود» سقط من ج.

(٦) ج: «موجداً لاحتمال عند أن يكون»، ب: «موجد الأجسام والأعراض واجب الوهم ولاحتمال أن يكون».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

قلنا: لوجهين:

أحدهما: أن كلَّ حقيقةٍ كان الوجودُ به أولى فالوجود لا يزول عنها إلا لوجود ما ينافي ذلك الوجود، ومعلوم أنَّ كل ما وجودُه ينافي وجودَ شيء آخر فوجود ذلك الشيءِ ينافي وجودَ الأول؛ لأن المنافاة لا تتحقّق إلا من الجانبين؛ فهذه الأشياء المتعارضة لا تخلو[١]: إمّا أن يكون البعضُ أقوى من البعض في اقتضاء الوجود أو لا يكون؛ فإن كان الأول فتلك القوة لازمةٌ لتلك الحقيقة لنفسها لا لغيرها، وذلك الضعيف أيضاً كذلك فيستحيل أن ينقلب القوي ضعيفاً والضعيف قويّاً، فحينئذ[٢] يبقى القويّ موجوداً ممتنعَ الزوال؛ لأنه لو عُدِمَ لكان عدمُه لأجل وجود معارضه، ومعارضُه[٣] أضعف منه فلا يوجد مع وجوده؛ إذ لو وجد لكان أقوى منه، وقد فرضنا أنه أضعَف منه، هذا محال، فإذن القوي يكون دائمَ الوجود ممتنعَ العدم، والضعيف ممتنعَ[٤] الوجود دائمَ العدم، والأول هو الواجب، والثاني هو الممتنع، ويَخرجان عن قضية الإمكان، وأمّا[٥] إن كانا متساويين في القوة والضعف لم يكن اندفاع أحدهما بالآخر أولى من العكس فلا يحصل الترجّح إلا من خارج، وحينئذ يحصل التساوي وتبطل الأولية[٦].

الثاني: أن الحقيقة التي يكون الوجود بها أولى لا يخلو: إمّا أن تتوقف[٧] أولوية الوجود لها على عدم ما يُعدمه أو لا تتوقف[٨]؛ فإن توقّفت تلك الأولوية على عدم

---

(١) ج: «لا يخفى».

(٢) ب، ج: «وحينئذ».

(٣) ج: «معارضة ومعارضة».

(٤) ب، ج: «والضعيف يكون ممتنع».

(٥) في ب: «أما» دون واو.

(٦) ب، ج: «الأولوية».

(٧) في ج: «يتوقف» بالتاء والياء (الحرف الأول).

(٨) في ج: «تتوقف» بالتاء والياء (الحرف الأول).

المعدَم كانت تلك الحقيقةُ عند قطع النظر عن عدم المعدم لا يحصل لها تلك الأولوية فلا تكون تلك الأولويةُ حاصلةً لها من ذاتها، وإن لم تتوقف[١] تلك الأولوية على عدم ذلك المعدَم فسواء وجد ذلك المعدم أو لم يوجد كان ذلك الترجّح حاصلاً، وإذا كان كذلك امتنع عدمه بحضور ذلك المعدم.

فأمّا قوله: إذا جاز في بعض الأشياء أن يكون العدمُ به أولى جاز في بعضٍ آخر[٢] أن يكون الوجودُ به أولى.

قلنا: العدم ليس أمراً محصَّلاً حتى يُجعلَ من[٣] مقتضيات الحقيقة على نعت الأولوية، بل الشيء بعد عدمه نفي صِرف فلا يتقرّر أن يكون[٤] علةً أو معلولًا.

قوله: العلة قد توجد منفكّة عن المعلول لوجود مانع.

قلنا: هذا ممنوع.

قوله: كل حقيقة فإنها تقتضي إمّا الوجودَ بعينه[٥] أو العدمَ بعينه[٦].

قلنا: سبق[٧] الجواب عنه.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون على سبيل الدور؟

قلنا: لما مرّ أنه يلزم احتياجُ الشيء إلى نفسه.

قوله: المعلول غير محتاج إلى علة العلة فلا يلزم من جعله علةً لعلة نفسه احتياجُه إلى نفسه.

---

(١) ب: «يتوقف».

(٢) ب، ج: «البعض الآخر».

(٣) ب، ج: «في».

(٤) ب، ج: «فلا يتقرر فيه أن يكون».

(٥) ب، ج: «لعينه».

(٦) ب، ج: «لعينه».

(٧) ب، ج: «قلنا قد سبق».

قلنا: كل ما احتاج إلى شيء فالعقل يفرض للمحتاج إليه تَقدُّماً في الوجود على المحتاج[١]، والعلم[٢] بذلك ضروري، فلو أسندنا كلَّ واحد منهما إلى الآخر لزم تقدُّمُ كلِّ واحد على الآخر في العقل، وذلك محال.

قوله: هذا معارض بالجواهر[٣] والأكوان.

قلنا: مرّ الجواب عنه في مسألة الحدوث.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون على سبيل التسلسل؟

قلنا: لما مرّ أن تلك الأشياء تكون موصوفة بالإمكان.

قوله: لا يمكن وصفها بالكلّ والجملة.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنه إذا كان السبب واجبَ الحصول مع المسبّب فلو تسلسلت الأسباب لكانت بأسْرها موجودة.

قوله: ما الدليل على أن المؤثِّر لا بدّ وأن يكون موجوداً عند الأثر؟

قلنا: لأنَّ المؤثِّـرَ لو لم يكن موجوداً عند حصول الأثر لكان ترجُّح وجود ذلك الأثر على عدمه حاصلاً إمّا من غير مرجّح أو لأجل مرجح معدوم، وكلا القسمين قد أبطلناه.

قوله: لو احتاج الأثر إلى المؤثر حالَ حدوثِه لاحتاج إليه حالَ بقائه، ويلزم أن لا يبقى البناء عند عدم البناء.

---

(١) ب، ج: «يفرض تقدماً في الوجود على المحتاج إليه».

(٢) في (أ): «العلم» دون واو.

(٣) ب، ج: «بالجوهر».

قلنا: مر الجواب عنه[١] في مسألة الحدوث.

والثاني: أن تلك الأسبابَ والمسبَّبات لو لم توجد[٢] معاً لكان ذلك قولًا بحوادث لا أول لها، وذلك قد أبطلناه.

قوله: هبْ أن تلك الأسبابَ أو المسبَّبات موجودةٌ معاً، ولكن لمَ قلتم: إنه يمكن وصفها بكونها كُلاً وجملة؟

قلنا: لأن كل واحد منها إذا كان موجوداً مع الآخر فهناك موجودات، فقولنا: كلٌّ وجملة: إشارة إلى تلك الموجودات بحيث لا يخرج عن حُكمنا واحدٌ منها، وبعد ذلك يكون النزاع في مجرّد العبارة، وأيضاً فإنكم تصفونها بكونها غيرَ متناهية، ولا شكّ أن هذا[٣] الموصوف بهذا الوصف ليس هو آحادَها ولا بعضاً منها، فما هو الموصوف بهذا الوصف سمّيناه كلاً وجملة.

قوله: هذا معارض بالصحة وبمعلومات[٤] الله تعالى ومقدوراته.

قلنا: أمّا الصحة فقد بيّنّا أنها ليست من الأمور الوجودية في الخارج، وأمّا المعلومات والمقدورات فليس كون البعضِ معلوماً معلولاً لكون الآخر معلوماً لا إلى نهاية فلا يلزم تسلسل[٥] في العلل والمعلولات.

قوله: العلم بالعلم بالشيء معلول العلم بالشيء، ثم هذه المراتب حاصلة إلى غير النهاية.

---

(١) ب، ج: «الجواب عنه قد مر».

(٢) قوله: «لو» سقط من أ.

(٣) قوله: «هذا» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «ومعلومات».

(٥) ب، ج: «التسلسل».

قلنا: إمّا أن نقول: العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بالشيء، وأمّا التعلّقات فهي أمور نسبيّة، وكلامنا في الموجودات الحقيقية؛ وإمّا أن نقول: أنَّ[١] لها بداية، وهي العلم بالشيء، وأمّا العلم بذلك العلم فهو معلول العلم الأول لا أنه علةٌ له، فلو تسلسلت لزم أن لا يكون هناك طرف في جانب المعلولات، ولا يلزم نفي الطرف في جانب العلّة، وكلامنا فيه.

قوله: الفلاسفة يثبتون حركاتٍ لا أول لها ونفوساً ناطقةً لا نهاية لأعدادها.

قلنا: لا جرم أن[٢] قولهم بذلك باطل، ولأنهم يفرّقون فيقولون: أمّا الحركات فإنها غير موجودة بمجموعها، وما لا يكون موجوداً لا يمكن الحكم عليه بالتناهي واللاتناهي، على ما قرّرناه عنهم في مسألة الحدوث، وأمّا النفوس فقد قالوا: إنّا لم ندَّعِ أنَّ كلَّ حكمٍ يَثبت للآحاد لا بدّ وأن يكون ثابتاً للمجموع حتى يلزمنا من كون كل واحد[٣] من النفوس مسبوقةً بالعدم كونُ المجموع كذلك، بل الأمر موقوف[٤] على الدليل، وهاهنا قد بيّنّا أنه لمّا كان كل واحد من الأسباب ممكناً كان الكل المتوقّف عليها المحتاج إليها أولى بالإمكان، وفي النفوس لم تقم الدلالةُ على ذلك فلا جرم لم نقل به.

قوله: وجود الواجب إمّا أن يكون مساوياً لوجود الممكن أو لا يكون[٥].

قلنا: إنه لا شكّ في وجود هذه المحسوسات فهي إمّا أن تكون متساوية في الوجود أو لا تكون، فإن لم تكن متساوية في الوجود مع كونها موجودة: جاز أن لا يكون الواجب مساوياً للممكن في الوجود مع كونه موجوداً، وأمّا إن كانت متساوية

(١) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(٢) قوله: «أن» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «واحدة».
(٤) ب، ج: «الأمر فيه موقوف».
(٥) ب، ج: «لا يكون مساوياً».

في الوجود ولا شكّ أنها متخالفةٌ في حقائقها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الاختلاف لا محالة ـ فيكون وجودها زائداً على حقائقها، وتكون تلك الحقائقُ موصوفةً بالوجود وقابلةً له، والقابل لا بدّ من تقدّمه على المقبول، وذلك التقدّمُ يستحيل أن يكون بالوجود وإلا لزم أن تكون الماهيّاتُ[1] موجودة قبل أن تكون موجودة، فإذن ذلك التقدم ليس بالوجود، فإذا عقل أن يكون تقدّمُ الماهياتِ الممكنةِ القابلةِ لوجوداتها على تلك الوجودات ليس بالوجود فليُعقلْ أيضاً أن يكون تقدّمُ الحقيقةِ الواجبةِ الوجودِ لذاتها على وجودها ليس بالوجود، وإذا كان كذلك فحينئذ[2] بَطَل ما استدلوا به على أن وجود الله تعالى لا يمكن أن يكون زائداً على ماهيّته.

وهذا طريق متين في دفع هذه الشبهة، وأمّا تفصيل القول فيه فسيأتي في المسألة الثالثة.

قوله: هبْ أنه ثبت القولُ بواجب الوجود، ولكن كيف يعرف أنه هو الموجد للعالم؟

قلنا: مطلوبنا في هذا الموضع إثبات واجب الوجود، فإذا سلّمتم ذلك فعند ذلك نقول: يمكن نفيُ هذه الواسطة بالدليل السمعي، وهو ما عرفناه بالضرورة من دين الأنبياء ـ عليهم السلام ـ نفيَ هذه الواسطة وبالله التوفيق[3].

المسألة الثالثة: في تفصيل القول في وجود واجب الوجود:

قد مرّ غير مرة أنَّ وجودَ واجب الوجود إمّا أن يكون مساوياً لوجود ممكن الوجود في مفهوم الوجود أو لا يكون، فالأول[4] فإمّا أن يكون ذلك الوجودُ مقارناً لماهية أخرى في حق واجب الوجود، وإمّا أن لا يكون، فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها:

---

(١) ب، ج: «تكون هذه الماهيات».

(٢) قوله: «فحينئذ» سقط من ب، ج.

(٣) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٤) ب، ج: «والأول».

أحدها: أن يكون[١] الوجود[٢] مقولًا على الواجب والممكن باشتراك الاسم، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري وأصحابهما.

والثاني: أن يكون الوجود مقولاً على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي، وذلك المشترِك في واجب الوجود يكون[٣] مقارناً لماهية مغايرةً له، وهذا مذهب أبي هاشم وأصحابه.

الثالث[٤]: أن لا يكون ذلك المشترِك مقارناً لماهية أخرى في حق واجب الوجود، بل يكون حقيقةُ واجب الوجود هي نفسَ الوجود، ويكون امتيازُ ذلك الوجود عن وجود غيره بقيد سلبي، وهو كونه مجرداً عن الماهيات غيرُ مقارن لشيء منها، وهو مذهب الفلاسفة.

واعلم أن أظهر الأقسام الثلاثة فساداً هو هذا القسم الثالث، والذي يدل عليه، وهو أن الوجود إذا كان[٥] حقيقةً واحدة في الواجب والممكن فالوجود لما هو هو إمّا أن يقتضيَ كونَه[٦] عارضاً لماهيّة، أو يقتضي أن لا يكون عارضاً لماهية، أو لا يقتضي شيئاً من هذين الحكمين لا كونه عارضاً ولا كونه لا عارضاً.

فإن كان **الأول**: وجب أن يكونَ كلُّ وجود عارضاً للماهيّة؛ لأن مقتضى الماهية حاصل أينما تحققت الماهية، فيكون وجود الباري تعالى مقارناً لماهية غيره، وذلك على[٧] خلاف هذا الوضع.

---

(١) ب: «أن كون».
(٢) كذا في ب، ج: «الوجود»، وفي أ: «الموجود».
(٣) ب، ج: «يكون في واجب الوجود».
(٤) ب، ج: «والثالث».
(٥) كذا في ب، ج: «كان»، وفي أ: «كانت».
(٦) ب، ج: «أن يكون».
(٧) قوله: «على» سقط من ب، ج.

وإن كان **الثاني**: وجب أن لا يكون شيء من الموجودات[١] مقارناً لشيء من الماهيّات، فالممكنات إذن إمّا أن لا تكون موجودةً أو تكونَ موجودة[٢] بوجودٍ هو نفس ماهيّاتها، فيكون قول الوجود على الماهيات الممكنة باشتراك الاسم، وذلك أيضاً يبطل هذا المذهب.

وإن كان **الثالث**: فيكون وجوداً[٣] عارضاً تارة ولا عارضاً أخرى، فيكون[٤] من الاعتبارات المفارقة[٥] لماهيّة الوجود، فلا[٦] يمكن تحقّقه[٧] إلا لسبب منفصل، فإذن كون الوجودِ في حقّ الباري غيرَ عارض لشيء من الماهيات لا بدّ وأن يكون لعلّة منفصلة، فيكون وجودُ[٨] واجب الوجود معلولَ علة منفصلة، وذلك محال.

ولمّا بطلتْ هذه الأقسام الثلاثة بَطَل ما قالوه من أن وجود الباري ـ تعالى ـ مشارك لوجود الممكنات في كونه وجوداً، مع أنَّ وجودَه واجبُ التجرّد عن الماهيات، ووجودُ الممكنات واجبُ المقارنة للماهيات[٩].

ولما ظهر فساد هذا القسم بقي القسمان الأولان:

أحدهما: أن يكون الوجود مقولاً على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي، كما هو مذهب الأشعري.

---

(١) ب، ج: «موجودات».

(٢) قوله: «أو تكون موجودة» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «الوجود».

(٤) كذا في ب، ج: «فيكون»، وفي أ: «يكون».

(٥) ب، ج: «المقارنة».

(٦) ب، ج: «فلا».

(٧) «تحققه» مكررة مرتين في ب.

(٨) ب: «وجوب».

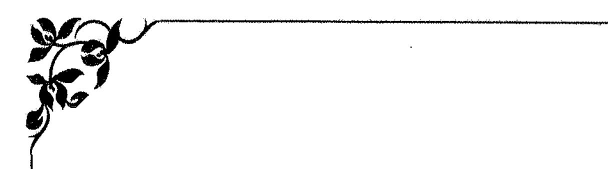
(٩) ب، ج: «المقارنة لها».

والثاني: أن يكون وجودُه تعالى مقارناً لماهية أخرى، كما هو مذهب أبي هاشم.

والكلام فيما يمكن أن يقال لكل واحد من هذين القسمين وعليهما قد مرّ في المسلك الثاني في مسألة الحدوث، فلا حاجة إلى الإعادة. وبالله التوفيق[1].

* * *

(١) ب، ج: «والله الموفق».




الأصل الخامس

في بيان كونه تعالى قادراً




الأصل الخامس

في بيان كونه تعالى قادراً

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: في إثبات[١] أن الصانع تعالى قادر

ونعني بالقادر: المؤثرُ الذي لا يمتنع عليه أن يؤَثِّرَ وأن لا يؤَثِّرَ بحسب اختياره.

الدليل عليه[٢] أنَّ إسناد العالم إلى مؤثِّرٍ موجِبٍ يفضي إلى أقسام فاسدة، فيكون القولُ به فاسداً.

بيان أنه يؤدي إلى أقسام فاسدة: أنه لا يخلو: إمّا أن يكون حادثاً أو قديماً، وباطل أن يكون حادثاً لما مرّ، فبقي أن يكون قديماً، فصدورُ العالم منه إمّا أن يكونَ موقوفاً على شرط أو لا يكون، فإن لم يكن موقوفاً على شرط: لزم منه قِدَمُ العالم، وهو باطل، وإن كان موقوفاً على شرط: فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً: لزم من قِدَم الموجِب وقِدَمِ الشرط قِدَمُ العالم، أو من حدوث العالم حدوثُهما، أو حدوثُ أحدهما، وكل ذلك باطل.

وإن كان حادثاً: فإمّا أن يكونَ ذلك الشرطُ مقارنَ الحدوثِ لحدوث[٣]

---

(١) ب، ج: «الأولى في بيان إثبات».

(٢) ب، ج: «والدليل عليه».

(٣) ب، ج: «بحدوث».

المشروط، أو يكون سابقاً عليه، والأول باطل؛ لأنّ الكلامَ في حدوثه كالكلام في الأول فيلزم أنْ يكونَ حدوثُه بحدوث[1] شرط آخر مقارن له، ويلزم منه احتياج كل شرط إلى شرط آخر مقارنٍ له إلى غير النهاية، وقد أبطلناه.

وإن كان حدوثُ الشرط سابقاً على حدوثِ المشروط فهو باطل من وجهين[2]:

أحدهما: أنه يلزمُ أن يكونَ[3] كلُّ حادث مشروطاً بحادث آخر قبلَه لا إلى أول، وذلك قد أبطلناه.

والثاني: أنّ السببَ عند حصول الشرط لا يكون موجِباً وجودَ المشروط، وعند زوال الشرط يوجب وجودَ المشروط، فموجبيّتُه لوجود المشروط حكمٌ قد تجدّد بعد أن لم يكن، فإما أن يحتاج إلى العلّة أو لا يحتاج، والثاني باطل لامتناع استغناءِ الحكمِ المتجددِ عن المؤثر، فبقي أن يكون ذلك الحكمُ محتاجاً إلى العلة، فعلّتُه لا تخلو: إمّا أن تكون عدميّةً أو وجودية، وباطل أن تكون عدمية؛ لامتناع استنادِ الأحكامِ الثبوتيةِ إلى الأمورِ العدمية، فبقي أن تكون العلةُ أمراً وجودياً، وذلك لا يخلو: إمّا أن يكون مقارِناً لتجدُّد ذلك الحكم، أو سابقاً عليه، فإن كان مقارناً: فإمّا أن يكون هو معلولَه، وهو محال لاستحالة الدور، وإمّا أن يكون شيئاً آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول، فيفضي إلى احتياج كلِّ حادث إلى حادث آخر مقارِنٍ إلى غير النهاية.

وأمّا إن كان سابقاً عليه فهو باطل لوجهين:

أحدهما: ما بيَّنا أنّ العلّةَ المؤثرةَ في وجود الشيء يجب أن تكون شيئاً[4] مقارناً

---

(١) ب، ج: «كحدوث».

(٢) ب، ج: «لوجهين».

(٣) ب، ج: «يلزم منه أن يكون».

(٤) ب، ج: «لزم أن تكون».

له، وأولى الناس بذلك هم الفلاسفة؛ فإنهم[١] يجُوِّزون حادثاً قبل حادث لا إلى أول، فلو جَوَّزوا[٢] استنادَ الممكن إلى موجود سابق عليه لانسدّ عليهم بابُ[٣] إثبات واجب الوجود لاحتمال أن يقال: إنّ كلَّ ممكن استند في وجوده إلى ممكن آخر سابق عليه لا إلى أول من غير أنْ يكون هناك حاجةٌ إلى مَوجودٍ واجب الوجود.

وثانيهما: ما بيَّنا من امتناع حوادثَ لا أول لها، فثبت أنّ[٤] القولَ بإسناد العالم إلى علّة موجبة يؤدي إلى أقسامٍ فاسدة، فيكون القولُ به فاسداً.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ إسنادَ العالم إلى المؤثر الموجب يؤدي[٥] إلى أقسام فاسدة.

قوله: لأنّ ذلك الموجبَ إمّا أن يكون قديمًا أو حادثاً، وهما باطلان.

قلنا: لا نسلّم أنه يمتنع أنْ يكونَ حادثاً، والكلامُ[٦] فيه قد مرّ.

ثم إن سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون حادثاً فلمَ لا يجوز أن يكون قديماً؟

قوله: لأنّ صدورَ العالَم عن ذلك الموجب القديم إمّا أن لا[٧] يكون موقوفاً على شرط أو يكون[٨].

قلنا: لـمَ لا يجوز أن يكون[٩] موقوفاً على شرط؟

---

(١) ب، ج: «لأنهم».

(٢) ب، ج: «جوزنا».

(٣) قوله: «باب» سقط من ب، ج.

(٤) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يفضي».

(٦) ب: «إذ الكلام».

(٧) قوله: «لا» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «شرط أو لا يكون».

(٩) ب، ج: «لا يجوز أن لا يكون».

قوله: لأنّ العلةَ القديمة متى لم يتوقّف صدورُ معلولها عنها على شرط لزم قِدَمُ المعلول.

قلنا: لا نسلّم.

وبيانه بالإجمال والتفصيل:

أمّا الإجمال: فلأنكم[1] إمّا أنْ تثبتوا لصحة العالم بدايةً أو لا تثبتوا لها البداية[2]، فإن أثبتم لها بدايةً فلمَ لا يجوز أن يقال: العالمُ حين ما لم يوجد لم يكن عدمُه لأجل أنّ مؤثرَه ليس بموجب بالذات، بل لأجل أنه لم يحصل في ذلك الوقت صحةُ حدوثِه، وإن قلتم: إنه لا بدايةَ لصحّة حدوث الحوادث فحينئذ يكون وجودُ العالم في الأزل غيرَ ممتنع، وعلى هذا لا يمكن الجزمُ بحدوثه، وإذا تعذّر الجزمُ بالحدوث لم[3] يمكنكم الاستدلال بحدوثه على امتناع أن يكونَ مؤثّرُه موجِباً.

وأمّا التفصيل: فهو أن نقول: لمَ لا يجوز أن يقال: إنّ الموجبَ وإن كان أزليّاً إلا أنّ حقيقتَه تقتضي[4] وجودَ ذلك المعلول في وقت مخصوص دون الوقت الذي قبله، فما[5] الدليل على فساد هذا الاحتمال؛ ثم الذي يدل على أنه محتمل أمران:

الأول: أنكم لما[6] جعلتم العالَمَ محدثاً صادراً عن مؤثر قادر فلا يخلو: إمّا أنْ تقولوا بأنّ ذلك القادرَ كان يمكنه إيجادَ العالم قبل ذلك الوقت، أو ما كان يمكنه

---

(١) ب، ج: «فإنكم».

(٢) ج: «تثبتوا لصحة حدوث الحوادث بداية أو لا تثبتوا»، ب: «تثبتوا الصحة حدوث الحوادث بداية أو لا تثبتوا».

(٣) ب، ج: «لا».

(٤) ب: «يقتضي».

(٥) ب، ج: «في».

(٦) ب، ج: «أنكم إذا».

ذلك، فإن كان لا يمكنه ذلك فامتناعُ حدوثِ العالَم في الوقت الذي قبلَه إمّا أنْ يكونَ لأجل أنه في نفسه كان ممتنعاً ثم انقلب بعد ذلك ممكناً؛ وإمّا أن يكون لأنّ حقيقةَ ذلك المؤثر تقتضي كونَه مؤثراً في ذلك الوقت دون وقت آخر، فإن كان الأولُ كانت تلك الحقيقةُ لذاتها مقتضيةً لكونها ممكنةَ الوجود في وقت معيّن دونَها قبلَه، وإذا عُقِل ذلك فليُعقل كونُ العلّةِ القديمة موجبةً للعالم في وقت معين دونها قبله، وإن كان الثاني فكذلك أيضاً؛ لأنه إذا جاز أن يكون حقيقةُ ذلك المؤثر تقتضي كونَه قادراً على إيجاد العالم في وقت معين دون سائر الأوقات؛ جاز أيضاً أن يكونَ حقيقةُ ذلك المؤثر الموجب تقتضي إيجادَ العالم في وقت معين دون سائر الأوقات.

وأمّا إنْ قيل: إنّ القادرَ كان يمكنه إيجادَ العالم قبل الوقت الذي أوجده فيه فلا يخلو: إمّا أن يكون تخصيصُه إيجادَ العالم بذلك الوقت لا لمرجّح أو لمرجح، فإن كان لمرجح فحينئذ يكون المؤثرُ القديمُ مع استواء نسبةِ اقتضائه[1] حدوثَ العالم إلى جميع الأوقات يكون قد رجَّحَ بعضَ الأوقات على بعض لا لمرجِّح، وإذا عُقل ذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: الموجبُ القديمُ نسبتُه إلى جميع الأوقات واحدة، ومع ذلك فإنه يترجح بعضُ الأوقات على البعض لا لمرجّح؟

وأما[2] إن قيل: القادرُ لا يرجّح وقتاً على وقت إلا لمرجحٍ يخصص ذلك الوقتَ به[3].

فنقول: إذا عُقل اختصاصُ الوقت المعيّن بمرجّح يقتضي صدورَ العالم عن القادر الأزلي في ذلك الوقت دون سائر الأوقات فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك المرجحُ سبباً لأنْ يَصدر العالمُ في ذلك الوقت المعيّن عن الموجب الأزلي؟

---

(١) ب، ج: «اقتضاء».

(٢) ج: «فأما».

(٣) قوله: «به» سقط من ب، ج.

الثاني: أنّ القدرةَ عند المعتزلة تؤثر في وجود الفعل في الحالة الثانية، والاعتمادات تقتضي حركاتٍ متأخرةً عنها في الزمان، والنظرُ يقتضي علماً يستحيل أن يوجَدَ مقارناً له، وإذا عقل تقدمُ الموجبِ على الموجَب بلحظة[١] واحدة فلمَ لا يجوز تقدّمُه عليه بأوقات كثيرة؟ وأيضاً فلأنّ فعلَ الواجب سببٌ لاستحقاق المدح والثواب لا إلى نهاية، وفعلَ القبيح سببٌ لاستحقاق الذمّ والعقاب لا إلى نهاية على مذهب المعتزلة، ففي هذه الصورة يجوز تأخير[٢] المعلول عن العلّة تأخراً لا نهايةَ له مع أنّ العلةَ ـ وهي فعلُ الواجب أو فعلُ القبيح ـ غيرُ موجودةٍ في شيء من هذه الأوقات أصلاً، فلأنْ يعقل ذلك مع كون العلّةِ موجودةً في تلك الأوقات كان أولى.

ثم إن سلّمنا فساد[٣] هذا القسم[٤] فلمَ لا يجوز أن يكون صدورُ[٥] الحادث عن القديم مشروطاً بشرطٍ حادثٍ يتقدّمه لا إلى أول؟ والكلام فيه ما مضى في تلك المسألة.

وقوله[٦]: ثانياً: السببُ لا يكون موجباً لذلك المعلولِ الحادثِ عند وجود الشرط ويصيرُ موجباً له عند عدمه، فتلك الموجبيّةُ[٧] تستدعي علّة.

قلنا: الموجبيّةُ[٨] متى تستدعي مؤثراً؟ إذا كان لها وجودٌ في الخارج أم إذا لم يكن؟ م ع.

بيانُه: أنّ موجبيةَ[٩] الشيء للشيء لو كانت أمراً وجودياً لكانت إمّا أن تكون

---

(١) ج: «بمحظة»، وكتب في الحاشية قبالته: «لعله بلحظة».

(٢) ب، ج: «تأخر».

(٣) ج: «فساده».

(٤) قوله: «هذا القسم» سقط من ج.

(٥) ب: «صدر».

(٦) ب: «قوله» دون واو.

(٧) ب: «الموجبة».

(٨) ب: «الموجبة».

(٩) ب: «الموجبة».

واجبةً لذاتها أو لا تكون، والأول باطل؛ لأنّ الموجبيةَ[١] حكمٌ إضافي، والإضافاتُ تابعةٌ لغيرها في الخارج والذهنُ والتابعُ للغير لا يكون واجباً بالذات، وإن كانت ممكنةً فتستدعي مؤثراً[٢] لا محالة[٣]؛ فيلزم أن تكونَ مؤثريّةُ المؤثر في تلك المؤثريةِ موجوداً آخر، ولزم التسلسل، وهو محال، ومع تسليمه فالمقصود حاصل.

لأنا نقول: إمّا أن يكون الذاتُ المؤثرةُ تقتضي لما هي هي أمراً أو لا تقتضي، فإن اقتضت: لم يكن بين الذات وبين ذلك الأمر واسطة، وإلا لكان المؤثرُ هو تلك الواسطةَ لا الذات، وإذا لم يكن بين الذات وبين ذلك الأمر واسطةٌ، لم يكن مؤثريّةُ المؤثرُ في ذلك الأمر زائداً على الذات وإلا لكان الزائدُ متوسطاً.

وإن لم يكن[٤] هناك أمرٌ ما تقتضيه[٥] الذاتُ أصلًا فهذا يكون قولًا بأن المؤثرَ لا يؤثر في شيء أصلاً ولا يقتضي أمراً أصلاً، فذلك[٦] إخراجٌ له عن كونه مؤثراً، فثبت بما ذكرنا أنّ المؤثريةَ ليست أمراً وجوديّاً، بل هي أمرٌ ذهنيّ اعتباري، وإذا كان كذلك لم يكن بها[٧] حاجةٌ إلى المؤثر، فبطل ما ذكرتموه.

ثم إن سلّمنا أن ما ذكرتموه يقتضي كونَ المؤثرِ قادراً إلا أنّ هاهنا شُبَهاً توهم نقيض ذلك، وهي الشبهُ المذكورة في مسألة الحدوث، والذي نزيده الآن أن نقول: القادرُ لا بدّ وأن يكون له تعلّقٌ بمقدور دون مقدور حتى يمكنَه إيجادَ ذلك المقدورِ دون غيره، والتعلقُ حالةٌ نسبيةٌ إضافية، فهذه الحالةُ النسبية إمّا أن يكون[٨] لها وجودٌ

---

(١) ب: «الموجبة».
(٢) قوله: «مؤثراً» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «فتستدعي لا محالة مؤثراً».
(٤) ب، ج: «وإلا لكان ذلك الزائد متوسطاً. هذا خلف وإذا لم يكن».
(٥) ج: «يقتضيه».
(٦) ب، ج: «وذلك».
(٧) قوله: «بها» سقط من ب.
(٨) ج: «تكون».

في الأعيان أو لا يكون[١]، فإن كان لها وجودٌ في الأعيان ومعلومٌ أنّ الأحوالَ النسبيّة يتوقف وجودُها على وجود كل واحد من الشيئين اللذَيْن يُنسب أحدُهما إلى الآخر، وهما هاهنا القادرُ والمقدور: فيلزم أن يتوقف تعلّقُ القادر بالمقدور على تعيّن المقدور[٢] في نفسه ولن[٣] يكون كذلك إلا إذا كان موجوداً في نفسه، فإذن تعلّقُ القادر بالمقدور يتوقّف على وجودُ المقدور، فلو كان وجود المقدور مستفاداً من تعلّق القادرية لزم الدور[٤]، وهو محال. وأمّا إن[٥] لم يكن لذلك التعلّقِ وجودٌ في الأعيان: لم يكن للقادر تعلّقٌ بالمقدور، ولا[٦] يكون موجداً له، فيكون ذلك نفياً لكونه قادراً.

ولئن[٧] سلّمنا أنّ خالقَ العالم قادر، ولكن لـمَ لا يجوز أن لا يكونَ هو ذلك الذي يثبت كونُه واجبَ الوجود، بل يكون معلولاً له؟

والجواب: قوله: لمَ لا يجوز أن يتأخرَ المعلولُ عن العلّة القديمة؟

قلنا: لأنّ اقتضاءَ تلك العلّة لذلك المعلول إما أن يكون موقوفاً على أمر آخر أو لا يكون، فإن توقّف: كان اقتضاؤه لذلك المعلول مشروطاً، وإن لم يتوقف: وجب أن يحصلَ معه المعلولُ بحصول[٨] المقتضى بتمامه.

قوله: يحتمل أن يقال: المقتضي يقتضي لذاته حصولَ ذلك المعلول في الوقت الفلاني.

(١) ج: «لا تكون».
(٢) ب: «المدور» تصحيف.
(٣) ج: «والا»، ب: «ولا».
(٤) ب، ج: «القادرية به لزم الدور».
(٥) ب، ج: «إذا».
(٦) ب، ج: «فلا».
(٧) ب، ج: «وإن».
(٨) ج: «محصول»، ب: «لحصول».

قلنا: على هذا التقدير يصير اقتضاءُ المقتضي مشروطاً بحضور ذلك فيكون[١] ذلك من القسم الذي يكون فيه اقتضاءُ المقتضي للمعلول مشروطاً بشرط.

قوله: إمّا أن تحكموا بأنّ للصحّة بدايةً أو لا تحكموا به[٢].

قلنا: عندنا لا بداية للصحة، ولا يلزم مع ذلك[٣] صحةُ كونِ العالِم أزليّاً كما أنّ الحادث بشرط[٤] كونه مسبوقاً بالعدم لا بداية لصحة حدوثه مع استحالة دخوله في الأزلية لاستحالة الجمع بين الأولية وعدم الأولية، وكما أنه لا نهايةَ لصحة تأخّر بقاء الشيء وإن كان لا يلزم منه دخولُه في نفي الآخريّة.

لا يقال: إنكم إذا سلّمتم استحالةَ كونِ العالم أزليّاً فحينئذ لا يلزم من كون مؤثرِهِ[٥] موجباً كونُ العالم قديمًا؛ لأنّ وجودَ المعلول كما يتوقف على وجود العلّة يتوقف على كونه في نفسه ممكنَ الوجود.

لأنا نقول: هبْ أنه لا يلزم من كون المؤثر موجباً كونُه أزليّاً، أمّا لو قُدّر[٦] حدوثُ العالم قبل الوقت الذي حدث فيه بتقدير عشرة أيام لا يلزم من ذلك دخولُه في الأزلية، وإذا كان حدوثُه على هذا الوجه ممكناً ثم لم يكن كذلك علمْنا أنّ عدمَ حدوثه على هذا الوجه لم يكن لعدم الإمكان، بل لعدم المقتضي.

قوله: إذا جاز أن يخصّص[٧] القادرُ بعضَ الأوقات بحدوث العالم مع مساواته لسائر[٨] الأوقات جاز مثله في الموجِب.

---

(١) ب، ج: «ذلك الوقت فيكون».
(٢) قوله: «به» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «ومع ذلك لا يلزم».
(٤) ب، ج: «يشترط».
(٥) ب: «مؤثر».
(٦) ب، ج: «لو قدّرنا».
(٧) ج: «أن تخصيص».
(٨) ب، ج: «مع تساويه بسائر».

قلنا: قد بيّنا أن المرجع[١] في هذه القضايا إلى صريح العقل، والعقل يحكم بأن الجائع إذا وُضع عنده قرصٌ متساوي الأطراف والجوانب فإنه يبتدئ بأكل أحد[٢] الجوانب من غير مرجّح يختصّ بذلك الجانب، ولا يجد العقل مانعاً لذلك حاكماً بفساده، فأما[٣] إذا قدّرنا ناراً توسّطت أجساماً قابلة للتسخّن على السواء، ثم قدّرنا أنها سَخّنتْ ما على يمينها بقَدْر شبر فإن العقلَ يقتضي كونها مسخّنةً لسائر الجوانب على ذلك الحدّ، وهذا أمر يجده العاقلُ من نفسه بالضرورة، وإذا[٤] حكمت البديهةُ بالفرق بين الصورتين كانت محاولةُ الجمع بعدذلك عناداً.

قوله: المعتزلةُ جوّزوا تقدّمَ بعض المؤثرات على آثارها.

قلنا: هذه الصورةُ ممنوعةٌ على مذهب الأشعري، والمنع هاهنا أسلم.

قوله: لمَ لا يجوز أن يكون صدورُ الحادث عنه مشروطاً بحادث آخر سابق عليه؟

قلنا: لما مضى من فساد القول بحوادثَ لا أول لها، وأيضاً لأنه[٥] يلزم احتياجُ موجبيته لذلك الحادث[٦] إلى مؤثر.

قوله: المؤثريةُ أمرٌ غير[٧] وجودي فلا يستدعي علّة.

قلنا: الكلامُ عليه من وجوه ثلاثة:

---

(١) ب، ج: «قد بينا في مواضع أن المرجع».
(٢) ب، ج: «يبتدئ بأحد».
(٣) ب، ج: «وأما».
(٤) ج: «فإذا».
(٥) قوله: «لأنه» سقط من ب، ج.
(٦) ب، ج: «لذلك الأثر الحادث».
(٧) قوله: «غير» سقط من ب.

الأول: لا نسلّم أنّ المؤثريةَ ليست أمراً وجوديّاً.

بيانه[١]: أنّ المعقولَ من مؤثرية قدرة الله تعالى شيءٌ غير المعقول من قدرة الله تعالى، ومن ذلك الفعل؛ لأنا قد نعقل حقيقةَ قدرةِ الله تعالى وإن كنا لا نعلم كونها مؤثرةً في فعل العبد، وقد نعلم المؤثريةَ وإن لم يخطر ببالنا قدرةُ الله تعالى، وكذلك قد نعقل فعلَ العبد وإن لم نعلم مؤثريةَ قدرة الله فيه[٢]، وقد نعلم مؤثريةَ قدرة الله تعالى وإن لم نعلم فعلَ العبد، فظهر أنّ حقيقةَ المؤثرية مغايرةٌ لحقيقة ذات المؤثر وحقيقةِ ذات الأثر، فنقول: هذه المؤثريةُ إمّا أن تكون أمراً عدمياً أو وجوديّاً، والأول باطل؛ لأن المؤثريةَ واللامؤثريةَ لكونها نقيضين يجب أن يكون أحدُهما ثبوتياً، وبديهةُ العقل شاهدة بأن اللامؤثرية عدمية، فالمؤثريةُ أمر ثبوتي، فهذا ما يمكن أن يُتمسّك به في بيان كون المؤثرية أمراً ثبوتياً.

ولقائل أن يقول: إنها أمرٌ اعتباري كما ذكرتموه في الصحة، يدل عليه أنّ مؤثريةَ المؤثر في تلك المؤثرية أمرٌ اعتباري لا محالة دفعاً للتسلسل، وإذا[٣] عقل ذلك فليعقل هاهنا مثلُه.

الثاني: أن نقول: المقتضي لوجود المشروط إن كان حاصلاً بتمامه عند وجود الشرط السابق فحينئذ يكون المعلولُ متخلّفاً عن المقتضي المستكمل لجميع جهات العلّيّة، وذلك قد أبطلناه، وإن لم يكن حاصلاً ثم تمت جهاتُ العلّيّة فاستتمامها إما بأمر[٤] وجوديّ أو عدمي، ويعود التقسيم المذكور.

---

(١) ب، ج: «وبيانه».

(٢) ب، ج: «قدرة الله تعالى فيه».

(٣) ب، ج: «فإذا».

(٤) ب، ج: «أمر».

الثالث: أنّ حدوثَ كل واحد من الحوادث إذا[١] كان مشروطاً بزوال ما قبلَه فزوالُ ما قبله إمّا أن يكون لذاته، وهو ظاهر[٢] الاستحالة، أو لعدم المؤثر، وهو أيضاً محال؛ لأنّ مؤثرَه قديمٌ ممتنع الزوال، أو لطريان[٣] مانع، وذلك يؤدي إلى الدور؛ لأنّ زوالَ السابق مشروطٌ بطريان[٤] اللاحقِ المشروطِ طريانُه[٥] بزوال السابق، وذلك محال.

قوله: هذا معارضٌ بالشُّبَه المذكورة[٦] في مسألة الحدوث.

قلنا: سبق[٧] الجواب عنها هناك.

قوله: القادر لا بدّ له من التعلّق، وذلك التعلقُ أمرٌ نسبي فيتوقّف وجودُه على وجود المقدور.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة صحّةَ علمنا بالمعدومات واقتدارنا عليها، فعلِمْنا أن هذا التعلّق لا يتوقّف على وجود المتعلَّق به.

قوله: لـمَ لا يجوز أن يكون القادرُ غيرَ ما هو واجب الوجود؟

قلنا: الجواب عنه قد مرّ في مسألة وجوب واجب الوجود[٨] وبالله التوفيق[٩].

(١) ب، ج: «إن».
(٢) ب، ج: «وهو محال ظاهر».
(٣) ب، ج: «لطرآن».
(٤) ب، ج: «بطرآن».
(٥) ب، ج: «طرآنه».
(٦) ب: «المذكور».
(٧) ب، ج: «قلنا: قد سبق».
(٨) كذا في ب، ج: «وجوب واجب الوجود»، وقوله: «واجب» سقط من أ.
(٩) ب، ج: «والله أعلم».

المسألة الثانية: في أنّ قادرية الله تعالى أزلية

الدليل عليه: أن قادرية الله تعالى إمّا أن تكون عينَ ذاته وإمّا أن لا تكون، فإن كان الأولُ وذاتُه تعالى أزليةٌ فقادريته أيضاً أزلية، وإن كان الثاني: فتلك القادريةُ إمّا أن تكون واجبةً لذاتها أو لا تكون، فإن كان الأول: فهي أزلية، وإن كان الثاني: فلا بدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثرُ إما ذاتُه أو غيره، فإن كان الأول: فإمّا أن يتوقفَ اقتضاءُ ذاتِه لتلك القادرية على شرط أو لا يتوقّف، فإن لم يتوقف وذاتُه أزلية: كانت قادريتُه المقتضاة[١] عنها كذلك، وإن توقّف: فذلك الشرطُ إمّا أن يكون قديمًا أو حادثاً، فإن كان الأول[٢]: لزم من أزليةِ ذاته وأزليةِ ذلك الشرط أزليةُ قادريّته، وإن كان حادثاً: كان حدوثُه المختصُّ بوقت معيّن دون ما قبلَه أو ما بعدَه لا بدّ وأن يكون للقادر على ما مرّ، فيكون قاديةُ ذلك القادر سابقةً على حدوث الحادث الذي هو شرطُ تجدُّد قادريةِ القادر الأول.

ثم الكلامُ في قادرية القادر الثاني كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل، وهو محال، أو ينتهي إلى قادر لا يكون اتصافُه بالقادرية مشروطاً بشرط[٣]، وهو القسم الثاني، وهو قولنا: إن اقتضاءَ ذات القادر لقادريته غيرُ مشروط بحدوث حادث، فحينئذ يلزم من دوام ذاته دوام تلك القادرية.

وأمّا إن قلنا: إنّ ذاتَه لا تقتضي تلك القادرية: كان حصولُ تلك القادرية له لا بدّ وأن تكون لمؤثر قادر، والكلام فيه كالكلام في الأول[٤]، ولزم التسلسل[٥]، وهو محال،

---

(١) ب، ج: «الصادرة».

(٢) ب، ج: «قديمًا».

(٣) زاد في أ: «بحدوث» هنا، وليست في ب، ج.

(٤) ج: «في أول»!

(٥) ب، ج: «الأول، ولزم التسلسل»، وكلمة «الأول» ليست في أ.

فلا بدّ من الانتهاء إلى قادر غنيّ في اتصافه بالقادرية عن غيره، وهو الإله جل ثناؤه.

فإن قيل: لا معنى لكون الذاتِ قادرةً إلا كونُها بحيث يصحّ منها إحداثُ الحوادث، وهذه الصحةُ غيرُ حاصلة في الأزل، فكيف يكون قادراً في الأزل؟ فلئن قلتم: القدرةُ هي الصفةُ التي يترتّب عليها هذه الصحة فيما لا يزال: فنقول:

أمّا أولاً: فنحن نمنع ثبوتَ تلك الصفة، بل المعقولُ من القدرة نفسُ هذه الصحّة، فإذا لم تكن هذه الصحةُ حاصلةً في الأزل[١] لم يكن مسمى القدرة حاصلاً.

وأمّا ثانياً: فبتقدير تسليمه نعارضُ ما ذكرتموه في القدرة بجانب الصحة، فإن تلك الصحةَ لما كانت متجدّدةً فهي إن كانت غنيّةً عن المؤثر فليكن أصلُ القدرة كذلك، وإن احتاجت إلى المؤثر فذلك المؤثر إن كان في اقتضائه لتلك الصحة غنيّاً عن الشرط مع أنه لم تكن[٢] هذه الصحةُ دائمةً[٣] بدوام ذلك المؤثر فليكن الأمرُ كذلك في أصل القادرية، وإن كان لا بدّ فيه من شرط فكيفما عُقل ذلك في الصحة فليُعقل[٤] مثلُه في أصل القدرة[٥].

والجواب: أنّ القادريةَ صفةٌ ثبوتية، وأمّا الصحةُ فقد بيّنا غيرَ مرة أنها ليست من الأمور الثبوتية، بل هي من الأمور الفرضية الاعتبارية، فظهر الفرق[٦].

---

(١) كذا في ب، ج: «الأزل»، وفي أ: «الأولى».

(٢) ج: «تكن» بالياء والتاء.

(٣) ب، ج: «دائمًا».

(٤) ب: «فليقل» تصحيف.

(٥) ب، ج: «أصل القدرة. والله الموفق».

(٦) ب، ج: «فظهر الفرق. والله الموفق».

المسألة الثالثة: في أنه تعالى قادر على كل الممكنات

والدليل عليه: أنه لو كان علّةُ صحة كون بعض الأشياء مقدوراً للباري تعالى حاصلةً في كل الممكنات لصح في كل الممكنات أن يكون مقدوراً للباري تعالى[١] والأولُ حق فالثاني مثله.

بيان الشرطية: أنّ العلّة لا تنفكّ عن المعلول، فلو كانت علةُ هذه الصحة عامةً في كل الممكنات وجبَ عمومُ هذه الصحة فيها بأسْرها.

وبيان أن تلك العلةَ عامة: أنّ علةَ صحة كون الشيء مقدوراً للباري تعالى هو الإمكان، وأنه حكم عامّ في كل الممكنات، وإنما قلنا: إنّ علةَ هذه الصحةِ هي الإمكان؛ لأنّ كل حكم وجهةٌ للشيء فإمّا أن يكون ذلك الشيءُ من ذلك الوجه واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، والأوّلان يحيلان المقدوريةَ فلا يكونان علةً لصحة المقدورية، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يكون المحوجُ هو الإمكان.

وأمّا أن الإمكان مشتركٌ بين الممكنات كلِّها فهو أمرٌ قد تقرّر غيرَ مرة، فثبت أنّ علّةَ صحةِ مقدوريةِ مقدورِ[٢] الله تعالى عامةٌ في كل الممكنات، فيثبت لكلها ذلك الحكم.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ صحةَ المقدورية أمرٌ ثبوتي، ولئن[٣] سلّمنا ذلك فلا[٤] نسلم أنها من الأمور المعللة، وسيأتي تقرير هذين السؤالين في مسألة الرؤية، ولئن[٥] سلّمنا ذلك فلا نسلّم أن تلك العلةَ هي الإمكان.

---

(١) من قوله: «حاصلة في كل الممكنات» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) قوله: «مقدور» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «ولكن لا».

(٥) ب، ج: «وإن».

قوله: كلُّ أمر يعتبر فإمّا أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً، والأولان يُحيلان المقدورية، فبقي أن يكون الثالث هو العلةَ[١] للمقدورية.

قلنا: هذا[٢] مغالطة؛ لأنه حقٌّ أنّ كل أمر فإنه لا يخلو عن الوجوب والإمكان والامتناع[٣]، لكن ليس بحقّ أنّ كل حقيقة فهي لا تخلو[٤] أن يكون[٥] إحدى هذه الثلاثة؛ إذ ماهيّةُ الجسم ـ مثلاً ـ مخالفةٌ لماهيّةُ الوجوب والإمكان والامتناع[٦]، وكذا ماهيةُ السواد والبياض والحجر والمثلث، وكذا ماهيةُ كل واحد من الحقائق التي لا نهاية لها مخالفةٌ لماهيات هذه الثلاثة، نعم[٧] تلك الماهيات لا تنفكّ عن أحد هذه الأمور الثلاثة لكن ليس كل ما لا ينفكّ الشيءُ عنه فهو عين ذلك الشيء، وإذا كان كذلك فلا يلزم من حذف الوجوب والامتناع عن العلّيّة تعيّنُ الإمكان لتلك العلّـيّة.

ولئن[٨] سلّمنا أنّ المقتضَي لهذه الصحة هو الإمكان، لكن لا نسلّم أنّ الإمكانَ وصفٌ عام على ما سيأتي تقريره في مسألة الرؤية.

ولئن[٩] سلّمنا أنه أمر مشترك ولكن لـمَ لا يجوز أن يكون اقتضاؤه لتلك الصحة مشروطاً بشرط خاص وهو كونه مضافاً إلى ماهية مخصوصة؟

---

(١) ب، ج: «الثالث علة».

(٢) ب، ج: «هذه».

(٣) ب، ج: «والامتناع والإمكان».

(٤) ج: «لا يخلو».

(٥) ب، ج: «عن أن يكون».

(٦) ب، ج: «والامتناع والإمكان».

(٧) ب، ج: «بلى».

(٨) ب، ج: «وإن».

(٩) ب، ج: «وإن».

ثم إن سلّمنا ذلك لكن لمَ قلتم: إنه يلزم من اشتراك الممكنات بأسْرها في الإمكان اتصافُها[١] بصحة مقدورية الله تعالى؟

بيانه: أن ما ذكرتموه لو اقتضى كونَ كلِّ الممكنات مقدوراً لله لوجب صحةُ كونِ كل الممكنات مقدوراً للعبد؛ لأن الشيء الذي هو مقدور العبد إنما صحَّ[٢] كونه مقدوراً له لإمكانه، والإمكان مشترك بين الكل، فيلزم صحة كون الكل مقدوراً له، وكذلك العالِمِيّة إنما تكون معلّلةً بالعلم لإمكانها، والإمكان مشترك، فوجب صحةُ كون جميع الممكنات معللةً بالعلم، وكذلك[٣] العلم إنما يكون مشروطاً بالحياة لكونه ممكناً؛ إذ لو كان واجباً لذاته لكان غنيّاً عن كل ما عداه.

ثم إنّ الإمكانَ عامٌّ فيجب صحةُ كون كل الممكنات مشروطاً بالحياة حتى تكون[٤] الحياةُ ومحلُّها وشرائطُها مشروطةً بالحياة نفسها، وهو[٥] محال.

ولئن[٦] سلّمنا اشتراكَ الممكنات بأسرْها في صحة مقدورية الله تعالى، ولكن صحة[٧] عائدةٌ إلى المقدور أو إلى القادر. م ع.

بيانه: أنّ الصحةَ العائدة إلى المقدور مغايرةٌ للصحة العائدة إلى القادر بدليل أنّ القادر يصح منه فعلُ الممكن دون المحال، فلولا امتياز الممكن عن المحال بحكم عائد إليه وإلا لم يكن صحةُ صدور الممكن منه أَولى من صحة صدور المحال، وإذا

---

(١) ب: «اتصافه».

(٢) ب، ج: «يصح».

(٣) ب، ج: «وكذا».

(٤) ب: «يكون».

(٥) ب، ج: «وذلك».

(٦) ب، ج: «وإن».

(٧) ب، ج: «الصحة».

ثبت تغاير[١] الصحّتَيْنْ فمن المحتمل أن يكون الصحةُ العائدة إلى المقدور مشتركةً[٢] بين كل الممكنات، ولكن الصحةُ العائدة إلى القادر لا تكون ثابتةً لقدرة الله بالنسبة[٣] إلى الكل؛ إذ ليس بمستبعد أن تكون تلك القدرةُ تقتضي لذاتها[٤] التمكّنَ من إيجاد بعض المقدورات دون البعض، كما أنّ العلمَ الحادث يقتضي التعلّقَ بمعلوم خاص دون غيره، وإن كانت المعلوماتُ بأسْرها مشتركةً في صحة المعلومية.

ثم إن سلّمنا أنّ ما ذكرتموه يقتضي كونَ الممكنات بأسْرها مقدورةً لله تعالى، لكن هاهنا ما يمنع من ذلك.

واعلم أنّ جميع الفِرقِ الخارجةِ عن الإسلام ـ مثل: الفلاسفة والثنوية والصابئية والنصارى والمجوس ـ يُنكرون كونَ الباري تعالى قادراً على كل الممكنات، وأمّا المسلمون فأكثر[٥] المعتزلة يُنكرون أيضاً ذلك[٦]، ونحن نجيب أولًا عن هذه الأسئلة ثم نعقبها بإيراد شُبَهِ هذه الفرق إن شاء الله تعالى[٧].

والجواب قوله: الصحة ليست حكماً ثبوتياً.

قلنا: هَبْ أن الأمر كذلك إلا أنها أمرٌ عقليّ حَكَمَ العقلُ باختصاص بعض الأشياء بها دون البعض، فيستدعي مناطاً.

قوله: لمَ لا يجوز أن لا يكون من الأمور المعلّلة؟

---

(١) ب، ج: «مغاير».

(٢) ب، ج: «مشتركاً».

(٣) ب، ج: «لقدرة الله تعالى بالنسبة».

(٤) ب، ج: «لذاتها تقتضي».

(٥) ب، ج: «وأكثر».

(٦) ج: «أيضاً كون الباري كذلك»، ب: «أيضاً كون الباري تعالى كذلك».

(٧) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

قلنا: نحن نعلم بالضرورة أنّ الصحةَ ليست من الأمور المستقلة بنفسها، بل لا بدّ من أمر تكون الصحةُ عارضةً له، ومتى كان كذلك وجب تعليلها.

قوله: حقٌّ أنّ الماهيّاتِ لا تخلو عن هذه الاعتبارات، لكن ليس بحقّ أنّ الماهياتِ ليست إلا أحدَ هذه الثلاثة.

قلنا: لا نزاع فيما ذكرتموه، لكن[١] كلُّ ماهية تعتبر فإن كانت تلك الماهيةُ من حيث إنها توجد تكون مأخوذةً مع الوجوب أو الامتناع[٢] استحال احتياجُها من ذلك الوجه إلى المؤثر؛ لأنّ تحقق الحاجةِ مع ما يحيل الحاجةَ محال، وإن لم تكن ملحوقةً لا بالوجوب ولا بالامتناع فلا بدّ وأن تكون ملحوقةً بالإمكان، فلا يخلو: إمّا أن يكون المحوِجُ هو الإمكانَ أو الإمكانَ مع ذلك الملحوق، والثاني باطل؛ لأن الإمكان وحده كافٍ[٣] في الإحواج، والحكمُ إذا حصل عَقيبَ مجموع أمور ويكون واحد منها كافياً فيه كان مستنداً ـ لا محالة ـ إلى ذلك الكافي، فثبت أنّ الحاجةَ مستندةٌ إلى الإمكان فقط.

قوله: لا نسلّم أنّ الإمكانَ وصفٌ عامّ.

قلنا: لأنه يمكن تقسيمه إلى إمكان الجوهر وإمكان العَرَض، فما به القسمةُ هو انتسابه إلى هذه الماهيّات، وموردَ القسمة هو أصل الإمكان، ونحن نعلم بالضرورة أن الموردُ يجب أن يكونَ مشتركاً بين القسمين.

قوله: لِمَ لا يجوز أن يكون اقتضاؤه صحةَ مقدورية الله تعالى مشروطاً بشرط خاص؟

---

(١) ب، ج: «ذكرتموه، ولكن».

(٢) ب، ج: «والامتناع».

(٣) ب، ج: «كافٍ وحده».

قلنا: لما مرّ من[١] أنّ الإمكانَ وحده كافٍ في الإحواج فلا يمكن توقيفُه على الغير.

قوله: باطل لصحّة اقتدار العبد على كل الممكنات.

قلنا: هذا إنما يلزم لو أثبتنا للعبد قدرةً مؤثرة، ونحن لا نقول بذلك، بل نستدلّ على أنه ليس للعبد قدرةٌ مؤثرةٌ بهذه[٢] الدلالة، ولا نقول أيضاً بالأحوال ولا بالعلّة والمعلول، فسقط الإشكال. وأمّا الشرطُ فهو بالحقيقة علةٌ لتحقّق الإمكان؛ لا أنّ[٣] المشروطَ محتاجٌ إليه لإمكانه، مثلاً: العلم يكون ممتنعَ الحصول قبل الحياة، ثم إنّ حصولَ الحياة علةٌ لحصول إمكانِ حصولِ العلم، ونحن نجوِّزُ أن يكونَ للأحكام المتماثلة عللٌ مختلفة.

قوله: هبْ أن الإمكان يقتضي اشتراكَ المتماثلات في صحة مقدورية الله تعالى، لكن لمَ قلتم: إن قدرة الله تعالى تقتضي[٤] صحةَ صدور تلك الأشياء عنه؟

قلنا: لأنه لمّا ثبت أنّ الممكناتِ مشتركةٌ في صحة مقدورية الله تعالى فحينئذ يكون نسبةُ قدرة الله تعالى إلى بعضها كنسبتها إلى الباقي؛ لأنّ انتسابَ الشيء إلى الشيء كانتسابه إلى مثله، فإذن كانت الممكناتُ بأسْرها مشتركةً في صحة تعلّق قدرة الله تعالى بها وجبَ صحةُ تعلق قدرة الله بها بأسْرها.

قوله: المعلوماتُ بأسْرها مشتركةٌ في صحة كونها معلومةً لنا، ثم لم يلزم من تعلق العلم الحادث ببعضها تعلقُه[٥] بكلها.

(١) قوله: «من» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «لهذه».

(٣) ب، ج: «لأن».

(٤) ب: «يقتضي».

(٥) ب، ج: «تعلقها».

قلنا: الفرقُ ظاهر؛ لأنّ المعلومَ الذي تعلّق العلم الحادث به لم يدلّ الدليل على أنه إنما صحّ كونُه متعلَّقاً لذلك[١] العلم الحادث لأجل وصفٍ مشترك بينه وبين كل المعلومات، بل من المحتمل أن يكون كونُه بحيث يصح تعلقُ ذلك[٢] العلم به إنما كان لأمر[٣] غير مشترك بينه وبين غيره فلا يلزم من صحة تعلّق ذلك العلم به صحةُ تعلقه بغيره بخلاف مسألتنا فإنّا قد دللنا على أنّ ما لأجله صحَّ في مقدور الله تعالى كونُه مقدوراً له أمرٌ مشترك بين كل[٤] الممكنات فظهر الفرق، وبالله التوفيق[٥].

المسألة الرابعة: في أنه لا موجد إلا الله تعالى

ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه لا موجد إلا الله تعالى، والخلاف فيه مع جمهور المخالفين للإسلام[٦] ـ كالفلاسفة والصابئية[٧] والمنجّمين والثنوية والطبائعية والنصارى ـ ومع كثير من المسلمين ـ وهم المعتزلة ـ وتفصيل القول فيه أن نقول: مَن أثبت مؤثراً سوى الله تعالى فذلك المؤثرُ إمّا أن يكون جسماً أو جسمانيّاً أو لا جسماً ولا جسمانيّاً، والقسم الثالث هو مذهب الفلاسفة؛ فإنهم يثبتون العقول ويزعُمون أنها هي المؤثرةُ في وجود الأفلاك والعناصر.

والقسم الثاني أن يكون[٨] المؤثر شيئاً جسمانياً فهم القائلون بالمعاني القائمة بالذوات المقتضية صفاتاً لتلك الذوات، كالحركة المقتضية للمتحركية[٩].

---

(١) ب، ج: «بذلك».
(٢) «ذلك» مكررة مرتين في ج.
(٣) ج: «كان الأمر».
(٤) قوله: «كل» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «والله أعلم بالصواب».
(٦) ب، ج: «مع الجمهور من المخالفين».
(٧) «الصابئية» رسمها في ج بحيث تُقرأ كلمتين: الصابئية أو الصائبية!
(٨) ب، ج: «الثاني وهو أن يكون».
(٩) ب، ج: «كالحركة والسكون المقتضية للمتحركية والساكنية».

والقسم الأول وهو أن يكون المؤثرُ جسماً فذلك الجسمُ إمّا أن يكون عنصريّاً أو فلكيّاً أو لا عنصرياً ولا فلكياً، وهذا القسم الثالث هو مذهب الثنوية، فإنهم أضافوا حدوثَ العالم إلى النور والظلمة وكيفيةِ امتزاجِ أحدهما بالآخر.

وأمّا القسم الثاني ـ وهو أن يُجعل المؤثرُ هو الفلكَ ـ فالقائلون به الفلاسفة[١] والصابئية وجمهور الأحكاميين فإنهم زعموا أنّ الأفلاكَ أحياءٌ ناطقة وكذا(٢) الكواكب، وأن الله تعالى فوّض[٣] تدبير هذا العالم السُّفلي إليها.

وأمّا القسم الأول ـ وهو أن يُجعل المؤثُر جسماً عنصرياً ـ فهو إمّا أن يكون من الجمادات أو من الحيوانات، فإن كان[٤] من الجمادات فالقائلون بذلك هم الطبائعية، فإنهم زعموا أنّ العناصر الأربعةَ موصوفةٌ بطبائع متفاعلة، ويحدث من تفاعلها أنواع الحوادث.

وأمّا إن كان من الحيوانات فالقائلون بذلك فريقان: أحدهما: النصارى، فإنهم يجعلون الإنسان إلهاً مدبّراً لهذا العالم، كما قالوا في حقِّ عيسى عليه السلام، والثاني: المعتزلة، فإنهم زعموا أن الحيوانات موجدة لأفعال أنفسها تارة بالمباشرة وتارة بالتوالد.

وهم أيضاً على ثلاثة أقسام: منهم مَن زعم الباري[٥] تعالى قادراً على عين ما يوجده العبد ويجوز وجود مقدور واحد بين قادرين[٦]، وهذا مذهب أبي الحسين البصري، ومنهم من زعم أنّ الباري تعالى يستحيل أن يكون قادراً على عين مقدور

(١) ب، ج: «فالقائلون به هم الفلاسة».
(٢) ب، ج: «وكذلك».
(٣) ب، ج: «الله تعالى قد فوّض».
(٤) ب، ج: «كانت».
(٥) ب، ج: «من زعم أن الباري».
(٦) ب، ج: «القادرين».

العبد، ولكنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم، ومنهم مَن زعم أنّ في[١] مقدور العبد ما لا يكون الله تعالى قادراً على مثله ولا على جنسه، وهو مذهب النظّام، فإنه زعم أنه ـ تعالى ـ غير قادر على الجهل والكذب والظلم أصلاً؛ ومذهب البَلْخيّ[٢] أيضاً، فإنه زعم أنّ الله تعالى لا يقدر على أن يخلق فينا علماً ضروريّاً بما علمناه بالاكتساب.

فهذا[٣] كيفية ضبط مذاهب المنكِرين لعموم تعلق[٤] قدرة الله تعالى، وقد جعلنا الكلام في هذا الباب على قسمين:

---

(١) قوله: «في» سقط من ب، ج.

(٢) لعله أبو علي المذكور في «طبقات المعتزلة» لأحمد بن المرتضى ص١٠٢، وقال فيه: «وله رئاسة ضخمة ومحل كبير، وهو من المصنفين».

(٣) ب، ج: «فهذه».

(٤) قوله: «تعلق» سقط من ب، ج.

القسم[١] الأول: في الكلام مع الخارجين عن الإسلام

وفيه فصول تسعة:

الفصل الأول: في الردّ على الفلاسفة

اعلم أنهم لمّا طعنوا في كون الباري تعالى فاعلاً بالاختيار[٢] بالوجوه التي حكيناها عنهم فيما مضى، واعتقدوا كونه موجباً بالذات، ثم بيّنوا امتناع كونِ حقيقتِه متركبةً[٣] بوجه ما، زعموا بعد ذلك أنّ الواحد لا يمكن أنه[٤] يصدر عنه[٥] إلا الواحد، ثم بنَوْا على هذا الأصل قولهَم في العقول والنفوس.

فلْنذكر أولاً ما احتجُّوا به على أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ومجموعُ ما تمسّكوا به أمورٌ أربعة:

أولها ـ وهو[٦] الذي عليه يعوّلون وبه يصولون[٧] ـ : أن قالوا: إنّ مفهومَ أنّ كذا صدر عنه أ مغاير[٨] لمفهوم أنّ كذا صدر عنه ب[٩]، فإنه يصح أن يُعقلَ أحدُهما مع الذهول عن الآخر، فهذان المفهومان إمّا أن يكونا داخلَيْن في ماهية العلة، أو

---

(١) قوله: «القسم» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «باختيار».

(٣) ج: «حقيقة مركبة»، ب: «حقيقتة مركبة».

(٤) قوله: «يمكن أنه» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «منه».

(٦) ب: «هو» دون واو.

(٧) ب، ج: «يقولون».

(٨) ب، ج: «مغاير» دون همزة الاستفهام.

(٩) ب، ج: «ج».

خارجين عنها، أو أحدُهما يكون داخلاً والآخرُ يكون[١] خارجاً، فإن كان الأول: كانت ماهية العلة مركّبة[٢]، هذا خُلف.

وإن كان الثاني: فمن المعلوم أنّ اللوازمَ غيرُ مستقلّة بأنفسها، بل تكون محتاجةً إلى الملزوم، والمحتاجُ إلى الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا بدّ له من سبب، والسبب إن كان غيرَ ذات الملزوم فهو محال لوجهين[٣]:

أمّا أولاً: فلأنّ عند فرضِ ارتفاع ذلك الغير يرتفعُ ذلك اللزوم[٤] فلا يكون اللازمُ لازماً.

وأمّا ثانياً: فلأنه لو عُقل تعليلُ اللوازم بغير ماهياتِ الملزوماتِ ولكن[٥] ذلك في هذه الصورة محال؛ لأنّ الكلامَ في صدور المعلولات عن العلة الأولى وليس هناك شيءٌ آخر يكون[٦] علةً لثبوت تلك اللوازم لها، فثبت أنّ هذين اللازمين لا بدّ وأن يكونا معلولَيْ تلك العلة، وحينئذ يكون مفهومُ أنه صدر عنها أحدُ اللازمين مغايراً لمفهوم[٧] أنه صدر عنها اللازمُ الآخر، فإن كان هذان المفهومان[٨] أيضاً من قبيل اللوازم فإمّا أن ينتهي إلى اختلافٍ في الماهية، فتكون الماهيةُ مركّبة، أو لا ينتهي فيكون هناك لوازمُ مترتّبةٌ لا نهاية لها، وذلك محال.

---

(١) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «العلة الغير المركبة مركبة».

(٣) زاد في ب، ج: «لوجهين».

(٤) ب، ج: «ذلك الملزوم مع بقاء اللازم».

(٥) ب، ج: «الملزومات في الجملة ولكن».

(٦) ب: «تكون».

(٧) ب، ج: «غير المفهوم».

(٨) كذا في ب، ج: «المفهومان»، وفي أ: «المفهوم».

وبتقدير تسليمه فالمقصودُ حاصل؛ لأنّ ماهيةَ العلّة لما هي هي إمّا أن تقتضيَ أمراً أو لا تقتضي، فإن اقتضت أمراً: لم يكن بينها وبين ذلك الأمر متوسط، فيكون ذلك اللازمُ لازماً بغير واسطة، وهو مطلوبنا، وإن لم يقتضِ[١] أمراً لم تكن تلك الماهيةُ مؤثرةً في أمر ما، وذلك يخرجها عن كونها علةً ومؤثرة[٢]، فثبت أنه لا يمكن أن يكون المفهومان المختلفان[٣] لازمين خارجين، وأمّا إن كان أحدُهما داخلًا في الذات والآخرُ خارجاً عنها: فالداخلُ في الذات لا يكون معلولاً[٤] للذات والخارجُ عنها هو المعلول، فيكون[٥] تلك الذاتُ مركّبة، ومع تركّبها يكون الصادرُ عنها واحداً، فثبت أن الواحدَ لا يصدر عنه إلا[٦] الواحد.

وثانيها: وهو أنه لو صدر عنه شيئان[٧] وأحدُهما ليس هو الآخر فيكون قد صدر عنه شيء وما[٨] ليس بذلك الشيء، وهو متناقض.

وثالثها: أنّا إذا عرضنا جسماً على النار فسخنته[٩]، وعلى الماء فبردته[١٠]، فيستدل باختلاف الأمرين[١١] على اختلاف المؤثّرين، فكيف لا يستدلّ باختلاف الأثرين على تغاير المؤثرين؟

---

(١) ج: «لم يقتضي».
(٢) ب، ج: «مؤثرة» دون واو.
(٣) أ، ج: «المختلفين» خطأ.
(٤) كذا في ب، ج: «معلولًا»، وفي أ: «معلولة».
(٥) ج: «فتكون».
(٦) قوله: «إلا» سقط من ب، ج.
(٧) ج: «عن شيئان»!
(٨) ب: «شيء ما».
(٩) ب، ج: «فسخنه».
(١٠) ب، ج: «فبرده».
(١١) ب، ج: «الأثرين».

ورابعها: وهو أنّ العلةَ ملائمةٌ للمعلول، والشيء الواحد لا يلائم شيئين مختلفين.

هذا مجموع ما تمسكت به الفلاسفةُ[١] في بيان أنّ الواحدَ لا يصدر عنه إلا الواحد.

فيقال في الجواب عمّا تمسّكوا به أولاً: كما أنّ مفهوم[٢] أنّ العلةَ صدر عنها أحدُ المعلولين مخالف لمفهوم أنه صدر عنها المعلولُ الآخر فكذلك مفهومُ أنّ الشيءَ سُلِبَ عنه شيءٌ مخالفٌ لمفهوم أنه سلب عنه شيء آخر، فإن كان اختلافُ المفهوم في صدور الأثرين يقتضي أن لا يصدر عن الشيء الواحد إلا أثر[٣] واحد فكذلك اختلاف المفهوم في السلبين يلزم أن[٤] يقتضَي أن لا يسلب عن[٥] الشيء الواحد إلا أمرٌ واحد[٦]، وذلك باطل؛ لأنه لو لم يسلب عن الحقيقة الواحدة إلا أمرٌ واحد لكان ما عدا ذلك الواحدَ غيرَ مسلوب عنه، بل يكون موجِباً عليه، فكلُّ حقيقة بسيطة وجب أن تكون هي بعينها نفسَ ما عدا ذلك الواحدَ من الحقائق التي لا نهاية لها، فيلزم أن يكون الشيءُ كلما كان أقوى بساطةً أن يكون أكثرَ تركّباً، وذلك باطل في البديهة[٧]، ولما بطل ذلك علمْنا أنّ اختلافَ المفهومَينْ عند اختلاف السلبين راجعان إلى المسلوبين[٨] لا إلى المسلوب عنه، فكذلك[٩] اختلافُ المفهومين عند

(١) ب، ج: «تمسك الفلاسفة به».
(٢) ج: «المفهوم».
(٣) ب: «إلا أمر».
(٤) قوله: «يلزم أن» سقط من ب، ج.
(٥) قوله: «عن» سقط من ب، ج.
(٦) في قوله: «فكذلك اختلاف المفهوم في السلبين» إلى هنا سقط من ب.
(٧) ب، ج: «بالبديهة».
(٨) كذا في ب، ج: «المسلوبين»، وفي أ: «السلبين».
(٩) ب، ج: «وكذا».

التأثيرين راجعان إلى نسبتَي المؤثر إلى الأثرين[١] لا إلى المؤثر نفسه.

وأيضاً مفهومُ أنّ زيداً متكلمٌ مخالفٌ لمفهوم أن زيداً ساكت، فيلزم منه أن يكون الموصوفُ بالمتكلّمية غيرَ الموصوف بالساكتية[٢]، فلمّا لم يلزم ذلك فكذلك هاهنا.

وأيضاً فمفهومُ[٣] أنّ الواحد[٤] نصفُ الاثنين مخالفٌ لمفهوم أنه ثلث الثلاثة، فيلزم منه[٥] أن لا يكون الوحدة[٦] وحدة، بل يكون لها بحسب نسبتها[٧] إلى كل عدد جزء، فكذلك هاهنا[٨].

ثم نقول: إذا علمْنا أنّ العلّة مؤثرةٌ في شيء فليس المعلومُ هاهنا العلةَ فقط، بل المجموعُ الحاصل من العلة ومن ذلك الشيء، ومن نسبة العلة إليه.

وإذا علمْنا أنها مؤثرة في شيء آخر كان المعلومُ مجموعاً آخر، وذلك مما لا نزاع فيه، ولكن لمَ قلتم: إنّ العلةَ المأخوذةَ في أحد المجموعَيْن ليست هي العلة المأخوذةَ في المجموع الآخر، والنزاعُ ما وقع إلا في ذلك[٩]، وما ذكرتموه لا يفيده؟

ويقال في الجواب عمّا تمسّكوا به ثانياً: إنه ليس صدورُ الشيء عن العلة مناقضاً لصدور ما ليس ذلك الشيءُ عن تلك العلّة، بل المناقضُ له هو لا صدور ذلك الشيءِ

---

(١) قوله: «إلى الأثرين» سقط من ب، ج.

(٢) «بالساكنية» كذا في ب، ج بالنون، والصحيح بالتاء.

(٣) ب، ج: «مفهوم».

(٤) كذا في ب، ج: «الواحد»، وفي أ: «الواحدة».

(٥) قوله: «منه» سقط من ب، ج.

(٦) ج: «الواحدة».

(٧) ب، ج: «النسبة».

(٨) ب، ج: «عدد جزء، وهو باطل، فكذلك هاهنا».

(٩) ب، ج: «إلا فيه».

عنها، والدليلُ على هذا الفرق: أنّ اتصافَ الجسمِ بالحركة لا يناقض اتصافَه بالسواد الذي ليس بحركة، وإن كان يناقض لا اتصافه بالحركة، فظهر أنّ ذلك مغالطة.

ويقال في الجواب عما تمسكوا به ثالثاً: إنّا لم نَحكم باختلاف الماء والنار لمجرّد اختلاف الأثرَيْن، بل لأجل أنه لمّا لم يحصل التبريدُ من النار والتسخينُ من الماء تخلَّفَ أثرُ كل واحد منهما عن الآخر: علمْنا أنّ ماهيّةَ كل واحد منهما مخالفةٌ لماهية الآخر، فإنّ الماهياتِ المتحدةَ في الحقيقة لا بدّ وأن تتشارك في اللوازم، فالحاصلُ أن دليل اختلاف الطبيعتين تخلُّفُ الأثرِ[١] لا اختلاف الأثر[٢].

ويقال في الجواب عما تمسّكوا به رابعاً: الملاءَمة[٣] لا بدّ من تفسيرها بالمماثلة، فهذه المماثلة إمّا أن تكون معتبرةً من الجهة التي باعتبارها صارت العلةُ علّة، وحينئذ لا تكون العلةُ بالعلِّيّة أولى من العكس أو من غير تلك الجهة، فتكون المماثلة مرعيّة من الجهة التي هي أجنبية عن العلة، وذلك لا يمكن اعتباره[٤]، فظهر أنه لا يمكن اعتبار الملائمة بين العلة والمعلول. ولئن سلّمنا إمكانه ولكن يجوز أن يشترك المعلولان من[٥] الوجه الذي يلائمان العلة.

فهذا هو الكلام المختصر[٦] على هذه الشُّبَه الضعيفة، ومَن أحبَّ الاستقصاء فيه فعليه بكتبنا البسيطة في هذا الباب.

ثم قالت الفلاسفة: إذا ثبت أنه لا يصدر عنه تعالى إلا شيءٌ واحد فنقول: الممكناتُ إمّا أن تكون موجودةً في محلّ مستغنٍ في وجوده عما يحلّ فيه، وإمّا أن لا

(١) ب، ج: «الأثرين».
(٢) ب، ج: «الأثرين».
(٣) ب، ج: «إن الملائمة».
(٤) ب، ج: «اعتبارها».
(٥) ب، ج: «في».
(٦) ب، ج: «المختص».

تكون، فالأول هو العرض[١]، والثاني هو الجوهر، وهو لا يخلو إما أن يكون موجوداً في محل وهو الصورة أو لا يكون[٢] وهو لا يخلو: إمّا أن يكون محلاًّ ـ وهو الهَيُولى ـ أو لا يكون، وهو لا يخلو: إمّا أن يكون مركّباً من الهيولى والصورة، والمعلوم منه هو الجسم، وإن كان غيره محتملاً نظراً إلى التقسيم العقلي، وإمّا أن لا يكون، وهو إمّا أن يكون متعلّقاً بالجسم تعلّقَ التصرف والتدبير ـ وهو النفس ـ أو لا يكون ـ وهو العقل ـ فالممكنات إما عرض وإما جوهر[٣]، والجواهر[٤] خمسة: الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل[٥].

فإذا عرفتَ ذلك فالصادرُ الأول عنه تعالى يستحيل أن يكون عرضاً وإلا لكان حصولُ الجوهر بواسطته فيكون الجوهر محتاجاً إليه مع أنّ العرضَ محتاجٌ إلى الجوهر، هذا محال[٦].

ويستحيل أن يكون هو الهَيُولى لثلاثة أوجه:

أمّا أولاً: فلأنه لا حقيقة للهيولى إلا أنه قابل، والقابل من حيث هو[٧] قابلٌ يستحيل أن يكون مؤثراً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ وجودَ الهيولى بواسطة الصورة، فلو كانت الهيولى هي الصادرة الأولى[٨] لكانت الصورةُ محتاجةً إلى الهيولى، فيلزم الدور.

---

(١) ج: «فالأول مع العرض».

(٢) من قوله: «وهو لا يخلو إما» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «إما جوهر أو عرض».

(٤) ب، ج: «والجوهر».

(٥) ب، ج: «والعقل والنفس».

(٦) ب، ج: «إلى الجوهر، وهذا محال».

(٧) ب، ج: «إنه».

(٨) قوله: «الأولى» سقط من ب.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ نسبةَ الهيولى إلى الصور(١) كلِّها واحدةٌ فيستحيل أن تكون الهيولى(٢) علّةً لصورة معيّنة، والصادرُ الأول يجب أن يكون علةً لما بعده.

ويستحيل أن يكون الصادرُ الأول هو الصورةَ الجسمية وإلا لكانت الهيولى معلولةً للصورة فتكون مؤثريةُ الصورةِ في الهيولى لا يكون بمشاركة من الهيولى لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، فتكون الصورة في مؤثّريتها في الهيولى غنيّةً عن الهيولى، وما تكون في مؤثّريته غنية(٣) عن الهيولى كان في ذاته أيضاً غنيّا عنها، فتكون الصورةُ غنيّةً عن الهيولى مطلقاً، فلا تكون الصورة صورةً. هذا خُلف.

ويستحيل أن يكون(٤) جسمًا؛ لأنه مركَّبٌ من الهيولى والصورة، والتأثير في الشيء مسبوقٌ بالتأثير في أجزائه.

ويستحيل أن يكون(٥) نَفْساً؛ لأنّ النفسَ هي التي إنما(٦) تَفْعَلُ(٧) بواسطة الجسم، والصادرُ الأول يجب أن يكون مبدأَ الجسم، ومبدأُ(٨) الجسم يستحيل أن يكون فعلُه للجسم بواسطة الجسم لاستحالة تقدُّم الشيء على نفسه، فلم يبقَ إلا أن يكون الصادر الأول عن الباري تعالى عقلاً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: الصادرُ الأول من ذلك العقل إمّا أن يكون أيضاً شيئاً واحداً أو لا يكون، والأول باطل؛ لأن الكلام في ذلك الشيء كالكلام فيما قبله، فيلزم

---

(١) ب، ج: «الصورة».

(٢) قوله: «الهيولي» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «غنياً».

(٤) ب، ج: «ويستحيل أيضاً أن يكون».

(٥) ب، ج: «ويستحيل أيضاً أن يكون».

(٦) ب: «إمّا».

(٧) في الأصول: «بِفِعْلٍ»، والصحيح «تَفْعَلُ».

(٨) ج: «ومبتدأ».

أن لا يصدر عن ذلك الثاني إلا شيء واحد، وكذا القول في الثالث والرابع، فيلزم أن لا يوجدَ شيئان إلا وأحدهما علّةٌ قريبةٌ أو بعيدة للآخر، وذلك باطل؛ فإن الإنسانَ ليس علةً للفَرَس ولا بالعكس، فإذن لا بدّ وأن يصدرُ عن الصادر الأول شيئان، وقد بيّنّا أن ما يصدر عنه شيئان ففيه كثرة، فإذن في الصادر الأول كثرة، فتلك الكثرة إن انتسبت إلى ماهيته مع أنّ ماهيته بسيطةٌ فيكون البسيطُ قد صدر عنه الكثرة هذا خُلف ـ أو إلى الباري ـ تعالى ـ فيعود المحال، أو يكون[1] للصادر[2] الأول من ماهيّة نفسه أمرٌ ومن الباري تعالى أمر آخر، فإذا ضُمَّ ما له من ذاته إلى ما له من الباري تعالى حصلت هناك كثرةٌ تصلح أن تكون[3] مبدأً لصدور[4] الكثرة عن الصادر الأول، وذلك هو الحق.

ثم إنّ الذي للصادر الأول مِنْ ذاته الإمكان، والذي له مِنَ الباري تعالى هو الوجوب، وأشرف الجهات يجب أن يجعل مبدأً لأشرف المعلولات، فلا جرم جعلْنا وجود العقل الأول علّةً لعقل آخر، وجعلنا إمكانَ العقل الأول علةً لوجود الفَلَك الأقصى، وعلى هذا الترتيب يَصدر عن كل عقل عقلٌ وفلكٌ إلى أن ينتهي إلى العقل الفعّال الذي هو مدبرُ[5] ما تحت كرة القمر.

هذا حاصل كلامهم في كيفية صدور الأشياء عن الباري تعالى.

والاعتراض عليه أن نقول: لـمَ لا يجوز أن يكون الصادرُ الأول هو الهيولى؟

قوله: لا حقيقةَ للهيولى سوى كونِها قابلة، والقابلُ من حيث إنه[6] قابل لا يكون مؤثراً.

---

(١) ب، ج: «المحال المذكور، أو يكون».

(٢) ب، ج: «الصادر».

(٣) ب: «يكون». وفي ج رسمها بحيث تُقرأ بالوجهين بالياء والتاء.

(٤) ج: «الصدور».

(٥) ب، ج: «المدبر».

(٦) ب، ج: «هو».

قلنا: ما المراد من قولكم: لا حقيقة للهيولى سوى كونِه قابلاً؟ إن أردتم[١] أنّ تمامَ حقيقته وماهيّتِه هو القابليةُ فقط؛ فهذا[٢] باطل؛ لأنّ[٣] القابليةَ عبارةٌ عن اتصاف شيء[٤] بشيء، وهذا الاتصافُ نسبةٌ عارضة للشيء بعد تحقّقه في نفسه، فما لم يكن هناك حقيقةٌ متحقّقة في نفسها استحالَ أن يَفرض العقلُ كونَها قابلةً لغيرها، فعلمْنا أنّ القابلَ يستحيل أن يكون تمامُ حقيقته هو القابليّة، بل لا بدّ وأن يكون له ماهيةٌ وحقيقةٌ مستقلّة بنفسها ثم تعرض لها القابلية، والدليلُ عليه: أنّ النفسَ الناطقةَ لها ذات قائمة بنفسها، وهي قابلة للصور الكليّة التي تحدث فيها، وإذا ثبت ذلك فلمَ لا يجوز أن تكون تلك الحقيقةُ كما أنها قابلةٌ لذاتها فهي أيضاً تكون لذاتها فاعلةٌ ومؤثرة؟

وأمّا حجتُهم على أن الشيء الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً معاً فسيأتي الاعتراض عليه في مسألة الصفات إن شاء الله تعالى[٥].

قوله: الهيولى محتاجة إلى الصورة في وجودها.

قلنا: لا نسلّم فإنّ الصورةَ محتاجةٌ في وجودها[٦] إلى الهيولى؛ لأنها حالّةٌ فيها، والحالُّ محتاجٌ إلى المحلّ، فلو كانت الهيولى محتاجةً إلى الصورة لزم الدور، وإنه محال.

قوله: الهيولى نسبتُها إلى كل الصور واحدة، والصادرُ الأولُ لا يمكن أن يكون كذلك.

---

(١) ب، ج: «كونها قابلة؟ إن عنيتم به».

(٢) ب، ج: «فهو».

(٣) ب، ج: «أن».

(٤) «شيء» مكررة مرتين في ج.

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «في وجودها محتاجة».

قلنا: لا نسلّم أنّ الهَيُولى الفلكيةَ نسبتها إلى كل الصور واحدة، وكيف وهيولى كلِّ فلك مخالفةٌ بالنوع لهيولى الفلك الآخر وغيرُ قابلة إلا لصورة[١] ذلك الفلك؟

ثم إن سلّمنا أنّ الصادرَ الأول يمتنع أن يكون هيولى فلِمَ لا يجوز أن يكون صورة؟

قوله: لأنّ الصورةَ[٢] تكون علةً للهيولى، وعلّتُها لا تكون بواسطة الهيولى، فتكون الصورةُ في فاعليتها غنيّةً عن الهيولى، فيجب أن تكونُ[٣] في ذاتها غنيةً عن الهيولى.

قلنا: لِمَ قلتم: إن كل ما كان غنيّاً عن الشيء في فاعليته يجب أن يكون غنيّاً في ذاته؟

ألستم تقولون: إنّ الصورةَ شريكةٌ لعلّة الهيولى؟ فهذه الشركةُ إن كانت بواسطة الهيولى لزم تقدّمُ وجود الهيولى على وجودها، وإن لم يكن[٤] بواسطتها مع أنّ الصورةَ هيولانية[٥] فقد انتقض كلامكم.

ثم إن سلّمنا أن الصادر الأول لا يجوز أن يكون صورةً فلمَ لا يجوز أن يكون جسماً؟

قوله: الجسم مركّب من الهيولى والصورة.

قلنا: لا نسلّم، وحجّتهم على ذلك قد سبق الاعتراض عليها في مسألة الحدوث.

ولئن[٦] سلّمنا أنّ الصادرَ الأول هو العقلُ ولكن الكلام في أنه كيف يصير مبدأً للكثرة.

---

(١) ب، ج: «بصورة».
(٢) ب، ج: «لأنها».
(٣) ب: «يكون».
(٤) ب، ج: «وإن كانت لا».
(٥) ب: «هيولائية».
(٦) ب، ج: «وإن».

قوله: إنه لإمكانه مبدأٌ للفلك[١] ولوجوده مبدأٌ للعقل.

قلنا: الكلام عليه من وجوه[٢]:

الأول: أنّ الإمكانَ وصفٌ عدمي، ولا[٣] شيء من الأوصاف العدمية صالحةً للمؤثِّرية فالإمكانُ لا يعقل أن يكون مؤثراً.

بيان الصغرى من وجوه[٤]:

الأول: لو كان الإمكانُ أمراً[٥] ثبوتياً لكان مشاركاً للموجودات في وجوده ومخالفاً لها في حقيقته التي هي الإمكان، وما به الاشتراك[٦] غيرُ ما به الاختلاف[٧]، فوجودُ الإمكان زائدٌ على حقيقته، واتصافُ[٨] حقيقته بذلك الوجود إمّا أن يكون من الواجبات فيكون الإمكانُ واجبَ الوجودِ لذاته[٩] فلا يكون صفةً لغيره، هذا خُلف، أو يكون من الممكنات فيكون إمكانُ الإمكان زائداً عليه، والكلام[١٠] فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

الثاني: لو كان الإمكانُ أمراً ثبوتيّاً، فاتصافُ الماهيّةِ بالإمكان ليس لغيرها وإلّا لزال الإمكانُ عنها بتقدير زوال ذلك الغير، فحينئذ تنقلب[١١] الماهيةُ الممكنةُ واجبةً

(١) ب، ج: «لوجود الفلك».
(٢) ب، ج: «وجهين».
(٣) ب، ج: «وليس».
(٤) ب، ج: «من وجوه خمسة».
(٥) ب، ج: «وصفاً».
(٦) ب، ج: «المشاركة».
(٧) ب، ج: «المخالفة».
(٨) ب، ج: «فاتصاف».
(٩) ب، ج: «بذاته».
(١٠) ب، ج: «فالكلام».
(١١) ب: «ينقلب».

أو ممتنعة، هذا خُلف، وإذا كان اتصافُ الماهية بالإمكان لذاتها فلو كان الإمكانُ صفةً ثابتةً واتصافُ الشيء بصفة موجودة مشروطٌ بكون[١] الموصوف موجوداً وإلا لكنا نجوِّز في الجسم المتصفِ باللون والشكل والمقدار أن يكون معدوماً، وذلك سفسطة، وإذا كان كذلك فيكونُ وجودُ الممكن شرطاً لثبوت صفةٍ واجبةِ الحصولِ للممكن لذاته، وكل ما كان كذلك كان واجبَ الحصول لذاته، فيكون وجودُ الممكن واجبَ الحصول لذاته، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

الثالث: وهو أنّ المفهومَ من أنّ المحلَ يمكن اتصافُه بهذا السواد غيرُ المفهوم من أنه يمكن اتصافُه بذلك السواد أو بتلك[٢] الحركة، فإذن هذه الإمكانات متغايرة، فلو كانت أموراً وجودية لكان في المحل الواحد صفاتٌ وجودية غير متناهية، وإنه محال.

الرابع: أنّ الإمكانَ[٣] لو كان وصفاً ثبوتيّاً لكان لا يخلو: إمّا أن يكون واجباً لذاته أو ممكناً لذاته، والأول باطل؛ لأنّ الإمكانَ صفةٌ إضافية ولا شيء مما هو كذلك بواجب، وإن كان ممكناً لذاته فإمّا أن يكون له مؤثر أو لا يكون، والثاني باطل لاستحالة ترجّح أحد طرفَي الممكن على الآخر لا[٤] لمرجح، فإذن له مؤثر، فذلك المؤثر لا يخلو: إمّا أن يكون مجردَ[٥] ماهيةٍ أو شيئاً آخر، والأول باطل؛ لأن اقتضاءَ ماهيته[٦] لوجود إمكانه إمّا أن يكون بشرط كون تلك الماهيةِ موجودة، فحينئذ يكون وجودُ الممكنِ سابقاً على إمكانه، هذا خُلْف.

---

(١) ج: «يكون».
(٢) ب: «وبتلك»، وفي ج: «بتلك» دون شيء قبلها.
(٣) ج: «أن الكلام».
(٤) ب، ج: «إلا».
(٥) ب، ج: «يكون هو مجرد».
(٦) ب، ج: «ماهية».

أو لا يكون، فحينئذ يكون الشيءُ حالَ عدمه علّةً لوجود غيره، وهو محال، ومحال أن يكون المؤثّر في وجود إمكانه شيئاً غيرَ تلك الماهية لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ ما بالغير يرتفع عند ارتفاع الغير[١] فيجب أن لا تبقى الماهيةُ ممكنةً عند زوال علة إمكانها، هذا خُلف.

وأمّا ثانياً: فلأنّ تأثيرَ العلة الخارجية في الشيء مسبوقٌ بكون ذلك الأثرِ في نفسه ممكنَ الحصول، فيلزم حصولُ الإمكان قبل الإمكان، وهو[٢] محال.

الخامس: أنّ الإمكانَ صفةٌ إضافية فإنه عبارة عن نسبة مخصوصة بين الماهية والوجود[٣]، وثبوتُ الأمورِ النسبيةِ موقوفٌ[٤] على حصول المنسوب والمنسوب إليه، فلو كان الإمكان أمراً ثبوتيّاً لزم[٥] توقّفه على توقف الوجود، فيكون إمكانُ الشيء بعد وجوده، وإنه[٦] محال.

فثبت بهذه الوجوه أنّ الإمكانَ أمر عدمي.

لا يقال: الموصوفُ بالامتناع معدوم، وما يتصف به المعدومُ معدوم، فالامتناعُ وصف عدمي والإمكانُ عدمه، وعدمُ العدم ثابت، فالإمكان ثابت.

لأنا نقول: كما أنّ الإمكانَ عدمُ الامتناع فهو[٧] أيضاً عدم الوجوب، فالوجوب ثبوتي[٨] أو عدمي، فإن كان ثبوتيّاً ونقيضُ الثابت عدمٌ فالإمكان عدم،

(١) ب، ج: «ارتفاع ذلك الغير».
(٢) ب، ج: «وهذا».
(٣) ج: «والموجود».
(٤) ب، ج: «متوقف».
(٥) «لزم» من ج، ومكانها مطموس في ب.
(٦) ب، ج: «وهو».
(٧) ب، ج: «فالإمكان».
(٨) ب، ج: «فالوجوب إما شيء ثبوتي».

وإن كان عدميّاً مع أنه نقيضُ الامتناع فبطل قولُكم: إنّ نقيضَ العدم ثابت.

والحق أنّ الإمكانَ ليس نقيضاً للامتناع، بل أحد أجزاء نقيضه.

وأمّا الكبرى وهي[١] أنّ الأمورَ العدمية لا تكون عللًا ولا أجزاءً من العلل ـ فالأمر[٢] فيه ظاهر؛ أن[٣] العلة لا بدّ وأن تكونَ متميزةً عن غيرها وإلا لم تكن هي بالعلّيّة أولى من غيرها، والتميُّزُ في الأمور العدميّة محال، وأيضاً فلو جاز استنادُ الأجسام والأفلاك إلى أمور عدمية جاز ذلك في كل الممكنات، وحينئذ ينسدّ علينا باب إثبات واجب الوجود، فثبت بهذا البرهان القاطع أن الإمكان يمتنع أن يكون علّةً لوجود غيره[٤].

الوجه الثاني[٥]: أنّ الإمكانَ واحد[٦] في الممكنات بالوجوه المذكورة في بيان أنّ الوجودَ أمرٌ واحد في الموجودات، وإذا كان كذلك فحكمُ الشيء حكمُ ما يماثله، فلو صحّ إمكانٌ لِعلّيّةِ شيء صلح[٧] كلُّ إمكان لعلية ذلك الشيء، وذلك محال لثلاثة أوجه:

أولاً[٨]: فلأن إمكان العقل الأول إذا جعلوه صالحاً لوجود[٩] الفلك الأقصى يلزم أن يكونَ إمكانُ البُرَّة والخردلة صالحاً لذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنه يلزم أن يكون لا نهاية[١٠] للأفلاك.

---

(١) ب، ج: «وهو».
(٢) ب، ج: «والأمر».
(٣) ب، ج: «لأن».
(٤) من قوله: «فثبت بهذا البرهان القاطع» إلى هنا سقط من ب.
(٥) جاء في أ: «الحجة الثانية» وصوّب على الهامش.
(٦) ب، ج: «الإمكان أمر واحد».
(٧) ب، ج: «لصلح».
(٨) ب، ج: «أوجه: أما أولًا».
(٩) ب، ج: «العلية».
(١٠) كذا في ب، ج: «يلزم أن يكون لا نهاية»، وقوله: «أن يكون» سقط من أ.

وأمّا ثالثاً: فلأن إمكان ذلك المعلول يجب أن يكون علة لوجوده، فحينئذ يكون وجوده مستفاداً من ذاته لا من غيره، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خُلف.

لا يقال: لسنا نقول: إمكان العقل الأول وحدَه علةً لوجود الفلك الأقصى، بل مجموعُ ماهيةِ العقل الأول[١] مع إمكانه[٢] علّةٌ للفلك[٣] الأقصى، وهكذا الوجود فإنّا لا نقول: وجودُ العقل الأول علةٌ وحده[٤] للعقل الثاني، بل مجموعُ الماهيّة والوجود علةٌ للعقل الثاني.

لأنا نقول:

أمّا أولاً: فتلك الماهيةُ إذن مبدأ لأمرين[٥]: أحدهما: أن يكون جزأً من علّة الفلك، والثاني: أن يكون جزأً من علة العقل، وهذان أثران مختلفان، فقد صَدَر عن الماهية الواحدة أكثرُ من أثر واحد، وهذا يهدم أصل القاعدة.

وأمّا ثانياً: فلأن الماهية الممكنة بدون الوجود لو صلح أن تكون علةً لوجود شيء لما أمكننا[٦] إثباتُ واجب الوجود لاحتمال أن يكون المؤثرُ في وجود هذه الممكنات ماهيةٌ ممكنةُ الوجود وإن لم تكن تلك الماهيةُ موجودة، فعلمْنا أنّ استنادَ المعلول إلى تلك الماهية لا يُعقل من حيث إنها ممكنة، بل من حيث هي موجودة، فإذن العقل الثاني إنما صدر عن العقل الأول من حيث إنها ماهيةٌ موجودة، وكذلك الفلك الأول إنما صدر عن العقل الأول من حيث إنها ماهيةٌ موجودة، فيكون المعلولان صادرَيْن عن العقل الأول باعتبار واحد، وذلك يُبطل ما ذكروه.

---

(١) قوله: «الأول» سقط من ب.
(٢) ج: «مع إمكان».
(٣) ب، ج: «الفلك».
(٤) ب، ج: «وحده علة».
(٥) كذا في ب، ج: «لأمرين»، وفي أ: «الأمرين».
(٦) ج: «أمكنا».

ثم اعلم أن على مذهب الفلاسفة إلزامات كثيرة، وما لا بُدّ من ذكره[١] سبعة:

الإلزام الأول: أن نقول: الكثرةُ الحاصلُة في العقل الأول التي جعلتموها مبدأً لصدور العقل والفلك عنه معاً إمّا أن تكون كثرةً في الماهية أو في أمور خارجة عنها، فإن كان الأولُ فتلك الأجزاءُ مستندةٌ إلى الباري تعالى، وحينئذ يبطل قولكم: الواحدُ لا يصدر عنه إلا الواحد.

وإن لم تكن كثرةً في الماهية، بل في أمور خارجة عنها، فكثرةُ الأمورِ الخارجيةِ إمّا أن تصلح أن تكون مبادئَ للمعلولات الكثيرة أو لا تصلح لذلك، فإن صلحت لذلك: فالباري تعالى له لوازمُ سلبيةٌ وإضافية[٢]، فجوّزوا إستناد[٣] المعلولات الكثيرة إليه لسبب ما فيه من السلوب والإضافات.

وإن لم يصلح لذلك: وجب أن لا يصدر عن[٤] العقل الأول لأجل كثرةِ عوارضِه معلولاتٌ كثيرة.

الإلزام الثاني: زعمت الفلاسفةُ أنّ العقل الأول لا بدّ وأن يكون عالماً بالباري تعالى، وعلمه بالباري تعالى[٥] ليس هو عيَن ذاته؛ لأنّ العلمَ صورةٌ مساويةٌ لماهية المعلوم، وذاتُ العقل الأول غيرُ مساوية لذات الباري تعالى فلا يكون ذاتُ العقل الأول نفسَ علمه بالباري تعالى، فإذن علمُ العقل الأول بالباري تعالى أمرٌ زائد على ذاته، وليس المقتضى لوجود ذلك العلم هو ماهيّةَ العقل الأول لوجهين:

أمّا أولاً: فلأنّ ماهيّته مع الإمكان علّةٌ للفلك ومع الوجود علةٌ للعقل الأول،

---

(١) ب، ج: «ذكرها».
(٢) ب، ج: «أو إضافية».
(٣) ب، ج: «إسناد».
(٤) ب، ج: «من».
(٥) ب، ج: «به».

وليس هاهنا اعتبار آخر وراءهما حتى تُجعلَ الماهيةُ معه علةً لحصول علمه بالباري تعالى، فإذن يجب أن يجعل ماهية العقل الأول مع أحد ذَيْنك الاعتبارين علّةً لحصول علمه بالله[١] تعالى، فيكون قد صدر عن العلة الواحدة من جهة واحدة أكثرُ من معلول واحد، وهو محال.

وأمّا ثانياً: فلأن المتصفَ بذلك العلم هو ذات العقل الأول، فلو كان المؤثرُ فيه أيضاً هو ذاتَه لزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً[٢]، وهو عندهم محال.

ولما بَطَل هذا القسم ثبت أنّ الموجدَ لذلك العلم هو ذات الله تعالى، فيكون قد صدر عن الله[٣] تعالى ذاتُ العقل الأول وعلومُه القائمة به، فيكون قد صدر عن الواحد أكثرُ من الواحد، وذلك يُبطل قاعدتهم.

الإلزام الثالث: أنه لا يمكنكم[٤] إضافةُ الفلك الأقصى إلى إمكان العقل الأول فإن الفلك ليس موجوداً واحداً في الحقيقة، بل هو مجموعُ موجودات كثيرة؛ فإن[٥] في الفلك هَيُولى وصورةً جسميةً وصورة فلكية نوعية، وله مقدار مخصوص وكيف[٦] مخصوصة وأين مخصوص، بل له من كل مقولة عرضٌ أو أعراضٌ كثيرة، فهذه الموجوداتُ الكثيرة لو استندت إلى الإمكان فقد صدر عن الواحد أكثرُ من الواحد، وبَطَلت القاعدة[٧]، وإلا فلا بدّ هاهنا من اعتبارات أُخر وراء الإمكان والوجود.

---

(١) ب، ج: «بالباري».
(٢) في ج: «فاعلًا» دون واو.
(٣) ب، ج: «عنه».
(٤) ب، ج: «يمكنهم».
(٥) ب: «كان».
(٦) ب، ج: «وكيفية».
(٧) ب، ج: «فبطلت قاعدتهم».

الإلزام الرابع: عندكم الجوهرُ مقولٌ على ما تحته قولُ الجنس على الأنواع، والعقلُ الأول داخلٌ تحته، وكل ما كان مندرجاً تحت الجنس فلا بدّ[١] له من فصل يميّزه عن سائر أنواعه، فيكون العقل الأول مركّباً من الجنس والفصل مع أنه قد صدر عن الباري تعالى، فيكون الصادر عن الباري تعالى أكثرُ من الواحد.

الإلزام الخامس: أليس أنْ العقلَ الفعّال مع بساطته مبدأٌ لجميع الحوادث التي في هذا العالم؟ وذلك يبطل قولكم: الواحدُ لا يصدر عنه إلا الواحد.

لا يقال: لمّا كانت فاعليةُ العقل الفعّال بواسطةِ إفادةِ التشكّلات الفلكيّة استعدادات خاصية[٢] للموادّ العنصرية، والعلةُ الواحدة يجوز أن تفعل أفعالًا مختلفة[٣] بحسب الموادّ المختلفة[٤] والشرائط المختلفة ـ فلا جرم جاز ذلك، وأمّا الباري تعالى فإنه هو المبدئُ لجميع الأشياء، فيستحيل أن يختلف فعله بسبب اختلاف الموادّ والشرائط؛ لأنه يلزم أن لا يكون هو الفاعل لتلك الموادّ والشرائط.

لأنا نقول: إذا كانت الحركاتُ الفلكية صالحةً لإفادة هذه[٥] الاستعدادات فلتكن[٦] هي المؤثرة في هذه الصور الحادثة في عالمنا هذا، وذلك يُبطل إسنادكم إياها إلى العقل[٧] الفعّال.

ثم إن سلّمنا ذلك لكنّا نقول: كما أن هذه الموادَ تختلف[٨] حالَ استعداداتها

(١) ج: «تحت الجنس فلا جنس فلا بد»!
(٢) ب، ج: «خاصة».
(٣) ج: «مخالفة».
(٤) قوله: «بحسب المواد المختلفة» سقط من ج.
(٥) قوله: «هذه» سقط من ج.
(٦) ب: «فليكن»، ورسمها في ج بالياء والتاء.
(٧) ب: «الفعل».
(٨) ب: «يختلف».

لاختلاف الحركات الفلكية فالماهيّاتُ في أنفسها مختلفةُ الاستعدادات لذواتها، فليكن اختلافُ استعداداتها كافياً في فيضان الوجود العامِّ عليها من الباري تعالى.

الإلزام السادس: إن كان يصدر عن إمكانِ العقل الأول ووجودِه عقلٌ وفلكٌ[١] فيلزم أن يصدر عن كل عقلٍ عقلٌ وفلكٌ لا إلى نهاية، وذلك محال.

لا يقال: إنّا لم نقل: إنّ الإمكانَ والوجود يجب أن يكونا مصدرَيْن لعقل وفلك حتى يلزمنا ما قلتموه، بل قلنا: إنّ العقلَ والفلك[٢] لا يصدران عن العقل الواحد إلا لإمكانه ووجوده، ثم إنّ الماهيّات مختلفة، فيجوز أن يكون إمكانُ شيء ووجودُه صالحاً للمؤثرية، وإمكانُ شيء آخر ووجودُه لا يكون صالحاً لها، فاندفع الإشكال.

لأنا نقول: **أمّا أولاً**: فالإمكانُ والوجودُ[٣] غيرُ مختلف في شيء من الماهيات على ما مرّ.

وأمّا ثانياً: فلأنه إذا لم يلزم أن يصدرَ عن هاتين الجهتين موجوداتٌ لا محالة فلمَ لا يجوز أن يقال[٤]: إن العقل الأول لم[٥] يصدر عنه إلا عقل ثاني[٦]، وعن ذلك الثاني ثالثٌ وهلمّ جرّا إلى أن انتهت المراتب إلى الألْف أو أكثر، ثم بعد ذلك حصل عن ذلك العقل[٧] هذه الأفلاك؟ وحينئذ يبطل ما أجمعوا عليه من عشرية العقول.

---

(١) ب، ج: «فلك وعقل».
(٢) ب، ج: «إن العقل الأول والفلك».
(٣) ب، ج: «فالوجود والإمكان».
(٤) ب، ج: «لا يجوز أيضاً أن يقال».
(٥) ب، ج: «لا».
(٦) ب، ج: «العقل الثاني».
(٧) ب: «الفعل».

الإلزام السابع: أنّ اسنادَ[1] العقل إلى الوجود، والفلكِ إلى الإمكان ليس بأَولى من العكس، والاعتمادُ على الشرف والخسّة في المباحث العلمية غيرُ جائز، بل ذلك يليق بالخطابة وما يشبهها، وقد اعترف أبو علي[2] بذلك في «الشفاء»؛ فظهر بما ذكرنا فساد هذه الطريقة وبالله التوفيق[3].

الطريقة الثانية لهم في إثبات العقول:

قالوا: حركاتُ الأفلاك إمّا أن تكون: لأجسامها، أو لأمرٍ يوجد في أجسامها، أو لأمرٍ مجرد، والأول باطل؛ لأنّ الأجسامَ متساويةٌ في الجسمية[4]، فلو[5] اقتضت جسميةٌ حركةً لاقتضت كل جسمية مثل تلك الحركة.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ الحركاتِ الفلكيةَ غيرُ متناهية، والقوى الجسمانية لا تفعل أفعالاً غير متناهية.

وإنما قلنا: إنّ الحركاتِ الفلكيةَ غيرُ متناهية لما مرّ في مسألة الحدوث.

وإنما قلنا: إنّ القوى الجسمانيةَ لا تقوى على أفعالٍ غير متناهية؛ لأنّ القوةَ الجسمانيةَ لا بدّ وأن تكون سارية[6] في الجسم، والجسم[7] منقسم أبداً، والحالّ في

(١) ب، ج: «استناد».

(٢) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أحد أئمة المعتزلة، كان إماماً في علم الكلام، وله في مذهب الاعتزال تصانيف ومقالات مشهورة، وله طائفة من المعتزلة يعتقدون مقالاته يُعرفون بالجُبائية، أخذ عنه ابنه أبو هاشم عبد السلام وطائفته تعرف بالبهشمية، عاش ثمانياً وستين سنة، وتوفي سنة ٣٠٣هـ.
ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤: ٢٦٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٤: ١٨٣).

(٣) ب، ج: «والله الموفق».

(٤) ج: «الجمسية» وكتب قبالتها في الحاشية: «لعلها الجسمية».

(٥) ب: «ولو».

(٦) ب، ج: «مساوية».

(٧) قوله: «والجسم» سقط من ج.

المنقسم منقسم، فالقوة الجسمانية منقسمة[١]، فبعضها إن قوي على مقوى[٢] الكل كان الجزء[٣] مساوياً للكل، وهو محال.

وإن لم يَقْوَ كان مُقويه لا محالةَ أقلَّ من مقوي الكل، فإذا ابتدأت القوةُ مع جزئها بالتحريك من مبدإٍ خاصّ فلا بدّ وأن ينتهيَ فعلُ الجزء إلى حيث لا يقوى بعد ذلك على التحريك وإلا فلا يظهر التفاوتُ بين الكل والجزء، وإذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهياً، ولذلك الجزء نسبة إلى الكل، فيكون فعل الكل أيضاً متناهياً[٤]، فثبت أن مُقَوي القوى الجسمانية متناهية، فإذن محركُ الأفلاك غير جسم ولا جسماني، ويستحيل أن يكون هو الله تعالى لاستحالة أن يصدر عن الواحد أكثر من الواحد، فثبت وجود موجودات ليست بأجسام ولا بجسمانية غير الله تعالى، وهو المطلوب.

والاعتراض عليه أن نقول: لـِمَ لا يجوز أن يكون حركاتُ الأفلاك لنفس جسميّتها؟

قوله: الأجسامُ بأسْرها متساويةٌ في الجسمية، فلو اقتضت جسميةٌ أثراً لاقتضت كلُّ جسميةٍ ذلك الأثر.

قلنا: لا نسلّم أنّ الأجسامَ بأسْرها متساويةَ في الجسمية.

بيانه: أنّ الجسمَ هو الذي يمكن أن يُفرض فيه الأبعاد الثلاثة، فهاهنا أمور ثلاثة: أحدها: الأبعاد، وثانيها: إمكان وجودها في شيء، وثالثها: الأمر الذي عَرَض له ذلك الإمكان.

---

(١) ج: «منقسم».

(٢) ب، ج: «ما يقوى»، ويمكن تفسير «مَقْوى» بمحل قوة الكل، اسم مكان مِن قَوِيَ، مع غرابتها.

(٣) ب، ج: «الكل عليه كان الجزء».

(٤) ب: «متناهيان»!

أما الأبعاد فليست هي[١] نفسَ الجسم، بل هي أعراضٌ من[٢] مقولة الكمّ.

وأمّا إمكانُ وجودها في شيء فقد مَرَّ غير مرة أنّ الإمكان لا يمكن أن يكون أمراً وجودياً، وبتقدير أن يكون[٣] كذلك، فهو أمر نسبي إضافي.

ولمّا بطَل أن يكون المرجعُ بالجسم إلى هذين الأمرين لم يَبْقَ إلا أن يكون الجسمُ هو الشيءَ[٤] الذي عرض له ذلك الإمكان، وماهيةُ ذلك الشيء من حيث هي هي غيرُ معلوم لنا بالبديهة ولا بالحسّ، بل المعلومُ منه عندنا هذا القَدْرُ وهو أنه أمرٌ ما يلزمه قَبولُ الأبعاد الثلاثة، وإذا لم تكن ماهيتُه[٥] معلومةً بالبديهة ولا بالحسّ استحال أن نعلّه[٦] بالبديهة أو بالحس كون تلك[٧] الماهية ماهيةً مشتركة فيما بين الأجسام كلِّها.

وأما القَدْرُ المعلوم منه[٨] عندنا ـ وهو كونه أمراً ما يلزمه قبول الأبعاد الثلاثة ـ فذلك أيضاً لا يقتضي كونَ ذلك الأمر الذي عرض له هذا الإمكانُ مشتركاً فيه؛ لأنَّ الأشياءَ المختلفةَ في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد، فإذا كان كذلك ثبت أنه لا يمكن دعوى اشتراك الأجسام في الجسمية إلا لدليل منفصل.

لا يقال: الدليل عليه أنّ الجسمَ يمكن تقسيمه إلى الفلك والعنصر ـ مثلاً ـ ومورد القسمة لا بدّ وأن يكون مشتركاً فيه بين القسمين، فإذن الجسميةُ أمرٌ مشترك فيه بين الأجسام.

(١) ب، ج: «فأما الأبعاد الثلاثة فهي ليست».
(٢) ب، ج: «في».
(٣) من قوله: «أمراً وجودياً» إلى هنا سقط من ب، ج.
(٤) قوله: «الشيء» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «يكن ماهية».
(٦) ب، ج: «يعل».
(٧) ب، ج: «ذلك».
(٨) «منه» مكررة في ب مرتين.

وأيضاً فنستدل[١] هاهنا بسائر الأدلة التي استدللتم بها في بيان كون الوجود مشتركاً.

لأنا نقول: لفظةُ «الجسم» موضوعةٌ للأمر الذي يقبل الأبعاد الثلاثة، وهذا القدرُ مشتركٌ فيه بين الأجسام، ولكن ذلك من عوارض الماهية فإنه ليس فيه إلا أنه شيءٌ ما قابلٌ للأبعاد الثلاثة، والشيئيةُ ليست من المقوّمات بالاتفاق، وقبول الأبعاد ليس أيضاً من الذاتيّات، فإذن مفهومُ أنه شيءٌ ما قابلٌ للأبعاد لا يكون تمامَ ماهية الذات ولا جزءاً منها، بل يكون من عوارضها، فلا يلزم من اشتراك الأجسام فيه اشتراكُها في ذواتها أو في شيء من مقوّماتها.

ثم إن سلّمنا أنّ الأجسامَ مشتركةٌ في الجسمية فلمَ يلزم من اقتضاء الجسمية أثراً في موضع اقتضاؤها[٢] ذلك الأثر في جميع المواضع؟ أليس من مذهبكم أنّ وجودَ الواجب مساوٍ لوجود الممكن في كونه وجوداً؟ ثم قلتم: إنه لا حقيقة لواجب الوجود سوى الوجود المجرّد المحض، فوجودُ الباري تعالى وجودٌ واجبُ التجرّد عن كل ما عداه لذاته، ووجودُ الممكن مع كونه مماثلاً لذلك الوجود وجودٌ واجبُ التعلّق بالفاعل والماهية القابلة لذاته، فقد اختلف حكم المثلين في هذه الصورة اختلافاً على سبيل الوجوب، فلمَ لا يجوز أن يكون هاهنا كذلك؟ وأيضاً فقد جعلتم وجودَ الباري تعالى واجبَ التأثير في وجود الممكنات، ووجودُ الممكنات واجبُ الحصول عن وجود الواجب مع تساوي الوجودين في الماهيّة، فبطل ما ذكرتموه[٣] من امتناع اختلاف المتماثلات في اللوازم.

ولا خلاص لهم عن هذا الإلزام إلا بأن يقولوا: الوجودُ مقولٌ على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي.

---

(١) ب، ج: «نستدل».

(٢) ب: «اقتضاها».

(٣) ب، ج: «ذكرتم».

أو يقولوا: للباري ماهيّةٌ وراء الوجود لأجلها استحقّ كونَه مؤثراً، وكلا القولين تركٌ منهم لمذهبهم.

ثم إن سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون حركةُ الفلك لجسميّته فلمَ قلتم: إنه إذا لم يكن كذلك وجب ان يكون حركتُه لأمر يوجد في جسميته أو لأمر مباين عن جسمه؟ ولـمَ[1] لا يجوز أن يكون تلك الحركةُ لأمر يوجد فيه جسمه[2]؟

بيانه من وجهين:

أحدهما: أنّ الجسمَ[3] عندهم مركّبٌ من الهيولى والصورة، ولكل فلك هيولى تخالف هيولى سائر الأفلاك بنوعيتها، وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يكون المقتضي لحركة الفلك هو تلك الهيولى لا غير؟

الثاني: أن العقل الذي يثبتون[4] نسبته إلى جميع الأجسام الفلكية نسبة واحدة؛ لأنه إذا لم يكن حالاًّ في الفلك ولا فيما يجاوره، وكان مجرّداً عن كل العلائق، وكان أيضاً غيرَ قاصد إلى تحريك الفلك؛ لأن العالي لا يفعل لأجل السافل.

وبتقدير جواز ذلك ولكن قصدُه إلى تخصيص ذلك الفلك بتلك الحركة دون سائر الأفلاك ودون سائر الحركات لا بدّ وأن يكون؛ لأن استحقاقَ ذلك الفلك لتلك الحركةِ أرجحُ من استحقاق غيره ومن استحقاقه لغيرها وإلا لكان الممكنُ واقعاً من غير سبب، وإذا كان كذلك استحال أن يختصّ بعضُ الأفلاك بقبول أثر خاصّ من ذلك العقل دون سائر الأجسام ودون سائر الآثار، إلا لأجل[5] أن ذلك الفلك مخالفٌ لسائر الأجسام في كونه مستعدّاً لقبول ذلك الأثر.

---

(١) ب، ج: «لجسميته؟ فلمَ».

(٢) ب، ج: «جسميته».

(٣) ب، ج: «أحدهما: هو أن الجسم».

(٤) ب، ج: «يثبتونه».

(٥) ب، ج: «ولأجل».

ثم اختصاصه بذلك الاستعداد ليس لأجل الجسمية العامّة المشترك فيها لعين ما ذكروه[١]، ولا لما يحلّ في ذلك الجسم، فإن ذلك الحالَّ إنْ كان لازماً للجسم كان حاصلاً لكل الأجسام فلا يكون علةً لاستعداد بعض الأجسام لبعض الصفات، وإن لم يكن لازماً عاد السؤال في كيفية اختصاص ذلك الجسم به دون غيره.

ولا أيضاً لأجل العقل لما بيّنا من أن نسبةَ العقل إلى كل الأجسام نسبةٌ واحدة، فلم يبقَ إلا أن يكون اختصاص الفلك المعين بصفاته التي هي ممتنعةُ الزوال عنه لأجل مادّته المخصوصة التي هي بماهيتها مخالفةٌ لسائر المواد، وهذا هو[٢] مذهب جمهور الفلاسفة.

وإذا كان كذلك فلمَ لا يجوز أن يقال: إن محرك الفلك هو تلك المادة لا غير؟ وبهذا التقدير لا يلزم اشتراك الأجسام بأسْرها في تلك الحركة؛ لأن سائر الأجسام لا تماثِلُ ذلك الفلك في مادّته المخصوصة، بل في جسميّته، ونحن إنما أسندنا حركته إلى مادته لا إلى جسميته.

لا يقال: المادةُ موجودة غيرَ متغيِّرِ الذات فلا تكون علةً للحركة، وأيضاً فالمادةُ قابلة للحركة فلا تكون فاعلةً للحركة لاستحالة[٣] كون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا.

لأنا نقول: أمّا الأول فهو باطل[٤]؛ لأن العقلَ المفارق أكثرُ تجرّداً من المادة، فإذا جاز لكم إسنادُ[٥] الحركةِ إليه بالطريق الذي تذكرونه من أن كلَّ حركة سابقة فهي مقربةٌ للمعلول إلى العلة بعد بُعده عنها فلمَ لا يجوز مثلُه في المادة؟ وأمّا الثاني فهو

(١) ب، ج: «ذكرتموه».
(٢) قوله: «هو» سقط من ب، ج.
(٣) قوله: «لاستحالة» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «فباطل».
(٥) ب، ج: «استناد».

باطل أيضاً؛ لأنا سنبطل شبهتهم[١] على استحالة كون الشيء الواحد قابلًا وفاعلًا.

والذي نذكره الآن أنه لا بدّ لكم من جعل تلك المادةِ مبدأً لاستعداد قبول الحركة المخصوصة، فإذا جاز جعلُها مبدأً لذلك الاستعدادِ فلمَ لا يجوز جعلُها مبدأً لأصل الحركة[٢]؟

ولئن[٣] سلّمنا ذلك لكنّا نقول: القابلُ للحركة ليس هو المادة؛ لأن المعقولَ من الحركة هو الحصولُ في موضع عَقيب خروجه عن موضع آخر[٤]، وهذا إنما يعقل في المتحيز، والمادةُ ليس لها في ذاتها حجم ولا تحيّز فلا يكون ذاتُ المادة ممكنةَ الاتصاف بالحركة، فلا تكون المادةُ قابلةً للحركة.

ثم إن[٥] سلّمنا هذا المقام فلمَ لا يجوز أن يكون الفلك متحركاً بقوة جسمانية؟

قوله: حركاتُ الفلك غيرُ متناهية، والقوةُ الجسمانية لا تقوى على أفعالِ غيرِ متناهية.

قلنا: لا نسلّم أن حركات الفلك غيرُ متناهية، على ما مضى في مسألة الحدوث، وإن سلّمنا ذلك فلا نسلّم أن القوةَ الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية.

بيانه من[٦] ثلاثة وجوه[٧]:

الأول: وهو أن دوامَ ذات علة وجودُ القوة الجسمانية ودوامُ علّيّتها، ودوامُ ذاتِ القوة الجسمانية ودوامُ علّيتها للحركة ممكنٌ لذاته، والممكنُ لذاته لا يصير ممتنعاً

(١) ب، ج: «شبههم».
(٢) ب، ج: «لأصل تلك الحركة».
(٣) ب، ج: «وإن».
(٤) قوله: «آخر» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «وإن».
(٦) ب، ج: «غير متناهية. وبيانه من».
(٧) ب، ج: «وجوه ثلاثة».

لذاته، فإذن إمكان هذه الأمور الأربعة لا نهاية له[١]، وإذا كان كذلك بطل القول بوجوب كون القوى[٢] الجسمانية متناهيةَ الفعل، وهذه نكتة قاطعة.

الثاني: أن النفسَ الفلكيةَ ـ التي هي المباشرة للتحريك عندهم ـ جسمانيةٌ مع أنها تحرك بغير النهاية.

لا يقال: العقل يمدّ النفسَ فلأجل ذلك الاستمداد تقوى النفسُ على التحريك الدائم.

لأنا نقول: ما المعنيُّ بهذا الإمداد؟ إن عنيتم به أن ذاتَ النفس في بقائها تكون محتاجةً إلى العقل فهذا القَدْر لا يخرجها عن كونها فاعلةً للتحريك، فإن العقلَ أيضاً محتاجٌ في استمراره[٣] إلى الباري.

وإن عنيتم[٤] به أن ذاتَ النفس تتجدّدُ في كل حال: فهذا باطل؛ لأن الموجود[٥] لا يتجدّد مرة أخرى، إلا أن يقال: إن تلك النفسَ تُعدمُ وتوجد[٦] مرةً أخرى هي أو نفس أخرى، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه ليس بعضُ الأوقات بهذا التجدّد أولى من البعض، فيلزم أن يتجدّد في كل آنٍ نفسٌ أخرى، وهو باطل.

وإن عنيتم به أن العقلَ يُعطى في كل زمان قدرة وقوة: فهذا أيضاً باطل؛ لأنه إذا جاز أن يبقى ذاتُ النفس[٧] مع كونها جسمانية مدّةً لا نهاية لها جاز أن يبقى كمالُ قدرتها ونهايةُ قوتها أيضاً مدةً غيرَ متناهية، فإنه لا فرق في العقل بين الأمرين.

---

(١) ب، ج: «لها».
(٢) ب، ج: «القوة».
(٣) ب، ج: «استمداد».
(٤) ب، ج: «الباري تعالى وإن عنيتم».
(٥) ب، ج: «الوجود».
(٦) ب: «ويوجد»، وفي ج بالياء والتاء.
(٧) «ذات النفس» مكررة مرتين في ب.

الثالث: أن بقاءَ الأرض في حيِّزِهِ[١] الطبيعي مدّةً[٢] غير متناهية ممكن؛ إذ يستحيل أن يصير زوالُ الأمر الطبيعي وحصولُ الأمر المخالف[٣] للطبيعي واجباً لذاته، وإذا كان كذلك كان بقاؤها في حيزها الطبيعي معلولَ طبيعةِ نوعها، فيكون القوةُ الجسمانية فاعلةً لما لا نهاية له.

لا يقال: السكونُ أمرٌ عدمي، وكلامنا في الأثر[٤] الوجودي.

لأنا نقول: الحصولُ في الحيّز من مقولة الأين، وهو أمرٌ ثبوتيٌّ بالاتفاق، فيكون استمرارُه استمراراً لأمر ثبوتي.

فأما قوله: القوةُ الجسمانيةُ تنقسم لانقسام محلّها.

قلنا: لا نسلّم أن الجسم أبداً منقسم، ولِمَ[٥] لا يجوز أن يكون مركّباً من أجزاءَ غيرِ قابلة للقسمة؟ وسيأتي الاستقصاءُ في هذه المسألة.

وإن سلّمنا ذلك ولكن لـِمَ قلتم: إنّ الحالَّ في المنقسم يجب أن ينقسم؟ والدليل عليه النقطة والوحدة والإضافة، فإن كلَّ هذه الأمور حالَّةٌ في الجسم مع استحالة الانقسام عليها؟

ثم إن سلّمنا ذلك فأيُّ محال يلزم منه؟

قوله: مقوي الكل إمّا أن يكون أكثرَ من مقوي الجزء أو أقلَّ منه.

قلنا: القسمان باطلان؛ لأن المحكومَ عليه بأنه أكثرُ من غيره أو أقلُّ لا بدّ وأن

---

(١) ب، ج: «حيزها».

(٢) ب، ج: «الطبيعي وحصول الأمر المخالف مدة».

(٣) قوله: «وحصول الأمر المخالف» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الأمر».

(٥) ج: «وثم».

يكون أمراً موجوداً[١]، والأمورُ التي يقوى[٢] عليه الكل والجزء إذا فرضنا كونَها غيرَ متناهيةٍ فإنها لا توجد[٣] في شيء من الأوقات، فلا يمكن الحكم عليها بالأكثرية والأقليّة، وهذا هو العذرُ الذي يذكرونه في الجواب عن استدلالنا على تناهي الحركات الماضية بقبولها[٤] الزيادةَ والنقصان.

ثم إن سلّمنا صحةَ الحكم على تلك الأمور ولكن لم[٥] لا يكفي في ذلك التفاوت كونُ أحدهما أبطأَ في فعله من الآخر وإن[٦] كانا دائمين في الفعل[٧]، أو يكون أحدُهما أكثرَ تحريكاً لمحلّه من الآخر والذي يدلّ عليه أن عقلَ فلكِ القمر أكثرُ إدارةً لفلكه من عقل فلك الثوابت لفلكه، ثم لم يلزم منه تناهي العقلين[٨] في القوة على التحريك، فكذلك هاهنا، فبطلت[٩] حجّتهم.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ للفلك من مُحرِّك مفارق فلمَ لا يجوز أن يكون ذلك هو الله تعالى؟

وقوله[١٠]: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد فقد سبق الجواب عنه وبالله التوفيق[١١].

---

(١) ب، ج: «وجودياً».

(٢) ج: «تقوى».

(٣) ب: «لا يوجد».

(٤) ب، ج: «لقبولها».

(٥) قوله: «لم» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وإذا».

(٧) ج: «العقل».

(٨) ب، ج: «الفعلين».

(٩) ب، ج: «فبطل».

(١٠) ب، ج: «قوله» دون واو.

(١١) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الطريقة الثالثة:

قالوا: كلُّ جسم يصدر عنه أثرٌ لا بالقسر ولا بالغرض فلا بدّ وأن يكون لقوة موجودة فيه؛ لأن الأجسام متساويةٌ في الجسمية، فلولا اختصاصها بها لأجله يصير أولى لقبول الأثر من المفارق لم يكن اختصاصه بذلك الأثر أولى من غيره، ثم تلك القوةُ الموجودة في القسم الغير القسرية إمّا أن يكون لها شعورٌ بما يصدر عنه أو لا يكون، فالأول هو القوة الحيوانية، والثاني هو[1] القوة الطبيعية.

فنقول: الحركةُ الفلكية يستحيل أن يكون المباشرُ لها هو المفارق[2] ابتداءً، بل لا بدّ من قوة في الفلك تحرّكه، فتلك القوةُ إمّا أن تكون طبيعيةً أو قسريةً أو إرادية، والأول محال؛ لأن الحركةَ الطبيعية هربٌ طبيعيٌ عن الشيء، والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع، وكل نقطة تفرض حركةُ الفلك عنها فهي مطلوبة أيضاً بالطبع، فإذن ليست الحركة الفلكية طبيعية، وأيضاً فلأن الطبيعة إنما تُحَرِّكُ[3] إلى الشيء على أقرب المسامتات، فإذن كلُّ حركة طبيعية فهي مستقيمةٌ وتنعكس انعكاسَ النقيض؛ أنّ كلَّ حركة لا تكون مستقيمةً فلا تكون طبيعية، لكن حركةُ الفلك غير مستقيمةٍ فلا تكون طبيعية، وإذا ثبت أنها ليست[4] طبيعيةً فهي أيضاً غيرُ قسرية؛ لأن القسرية هي التي تكون على خلاف الطبيعة، وهناك لا طبيعة، فلا قسر أيضاً، فإذن حركةُ الفلك إراديّة.

لا يقال: لو كانت إراديةً لوجب أن تختلف على أنحاءٍ مختلفة كما في سائر الحيوانات.

(١) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «الفارق».

(٣) ب، ج: «تحركت».

(٤) قوله: «ليست» سقط من ب، ج.

لأنا نقول: الإنسان إذا أراد فعلاً مخصوصاً فما دامت تلك الإرادةُ باقيةً فلا بدّ وأن يكون فاعلاً[١] لذلك الفعل، فإنه لو كان مع تلك الإرادة أمكن أن لا يفعلَ ذلك الفعل كانت فاعليّتُه لذلك الفعل مع تلك الإرادة كلا فاعليته[٢] له، ومتى كان كذلك استحال أن يكون فاعلاً، فثبت أن فاعليتَه للفعل المخصوص عند إرادته الجازمة لذلك الفعل واجبة، فلو قدّرنا دوامَ تلك الإرادة وجب دوامُ ذلك الفعل، لكنّا بينّا أن دوامَ تلك الإرادة أبداً ممكنٌ لاستحالةِ أن ينقلب الممكنُ محالاً، فإذن كون الفاعلِ فاعلاً لفعل واحد دائماً من غير التغير ممكن، فبطل ما ذكرتموه.

وإذا ثبت أن الفلكَ مختارٌ فلا بدّ له من غرض؛ لأن الفعلَ العاريَ عن الغرض لا يكون دائماً، والحركةُ الفلكية دائمة.

وذلك[٣] الغرض لا يخلو: إمّا أن يكون هو العناية بالسافلات أو الاستكمال من العاليات، والأول باطل لوجهين:

أحدهما: أن كلَّ من فعل فعلاً لأجل شيء آخر فذلك الفاعل أخسُّ من ذلك المقصود، مثل الغلام[٤] الذي إنما يفعل أفعاله لأجل سيّده، فلو تحركت الأفلاك لأجل السافلات لكانت السافلاتُ أشرفَ من الأفلاك، وإنه باطل.

الثاني: أن كلَّ مَن فعل فعلاً لغرض فلا بدّ وأن يكون وجودُ ذلك الغرض له أولى من عدمه، ومتى كان[٥] كذلك كان الفاعلُ مستكملًا بذلك الغرض، فلو تحركت الأفلاك لأجل السافلات لزم استكمالها بالسافلات، وذلك محال.

---

(١) من قوله: «إذا أراد فعلًا مخصوصاً» إلى هنا سقط من ج.

(٢) ج: «كلا فاعلية».

(٣) ب، ج: «وكذلك».

(٤) ب، ج: «ومثل الغلام».

(٥) قوله: «كان» سقط من ج.

فثبت أن غرضَ الأفلاك في حركاتها ليس لأجل السافلات، بل لا بدّ وأن يكون للاستكمال بالعاليات، والأشياءُ العاليةُ إمّا أجسام أو جسمانية أو لا أجسام[١] ولا جسمانية، والأول باطل وإلا لكانت حركةُ الفلك التابع مثلَ حركة الفلك المتبوع في جهته وسرعته وبطئه والثاني كذلك[٢].

والثاني أيضاً باطل؛ لأن الكلامَ في تحريك تلك القوة المتبوعة كالكلام في تحريك تلك القوة التابعة، فثبت أن حركة الفلك لأجل الاستكمال بموجودات علوية ليست أجساماً ولا جسمانية، وليس ذلك هو الله تعالى؛ لأن حركات الأفلاك مختلفة، والحركاتُ[٣] المختلفة لا تصدر عن الله تعالى لاستحالة أن يصدر عنه أكثر من الواحد، فلا بدّ وأن يكون لكل فلك محركٌ خاص، فثبت القولُ بالعقول.

وأما بيان أن الأفلاكَ كيف تُستكمل بالعقول[٤]: فلأن الأفلاكَ كاملةٌ في ذواتها وفي جميع صفاتها، إلا في الأُيون والأوضاع فإنه يستحيل أن يحصل لها دفعةً واحدة جميع الأيون والأوضاع، وأمّا العقل المفارق فإنه قد حصل له بالفعل جميع ما أمكن حصولُه له، فالفلك تشبيه به في أن[٥] يحصل لنفسه كلُّ ما يمكن له، وهو الأيون والأوضاع، كما أنه حصل للعقل كل ما أمكن حصوله له. فهذا هو كيفية التشبّه.

والاعتراض[٦] عليه أن نقول:

قوله: إن كلَّ جسم يتحرك لا بالغرض ولا بالقسر فلا بدّ وأن يكون لقوة موجودة فيه.

---

(١) ب، ج: «جسم».

(٢) قوله: «والثاني كذلك» سقط من ب، ج.

(٣) ب، ج: «والتحريكات».

(٤) ب، ج: «لعقول».

(٥) ب، ج: «أنه».

(٦) ب: «والأغراض».

قلنا: لا نسلّم.

قوله: لأن نسبة المفارق إليه وإلى غيره[١] على السواء.

قلنا: متى؟ إذا كان المفارق مختاراً أو موجباً؟ ع م، وقد بيّنا فيما مضى أن اللهَ تعالى مختارٌ لا موجب، فبطل ما قالوه.

ثم إن سلّمنا أنه لا بدّ من قوة فلمَ لا يجوز أن يكون تلك القوةُ طبيعية؟

قوله: لأن المهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع، وكل نقطة تحرك الفلك عنها فإنه بحركته عنها متحركٌ إليها.

قلنا: أليس أن حركةَ المَدَرة النازلة لأجل طبيعتها؟ ثم إنه لا نَفرِضُ[٢] في مسافتها شيئاً من الحدود إلا وكانت الطبيعةُ موصلة إليه، وعند حصول الوصول إليه فإن الطبيعةَ تحرك[٣] عنه، فذلك الوصولُ قبل حصوله كان مطلوباً للطبيعة، وعند حصوله صار[٤] مهروباً عنه لها[٥]، فإذا جاز[٦] أن يصير مطلوبُ الطبيعة مهروباً لها جاز مثله أيضاً في الحركات المستديرة.

لا يقال: الطبيعةُ إنما كانت[٧] تطلب الوصولَ إلى ذلك الحدّ بشرط عدم الوصول إليه، فإذا وصلت إليه فقد زال شرط المطلوبية، فلا جرم زالت المطلوبية.

لأنا نقول: إذا عُقل ذلك فليُعقل مثلُه فيما ذكرتموه سواءً بسواءٍ.

---

(١) زاد في أ: «لا»، وهي ساقطة من ب، ج.

(٢) كذا في ب، ج: «يفرض»، وفي أ: «تفوض».

(٣) ب، ج: «تحركت».

(٤) ج: «صا» سقطت الراء.

(٥) قوله: «عنه لها» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «عنه لها للطبيعة، فإذا جاز».

(٧) ب: «كان».

ثم إن سلّمنا أن حركةَ الفلك إراديةٌ فلمَ قلتم إنه لا بدَّ له[١] من غرض؟ أليس أن فاعليةَ الله تعالى موجودةٌ دائماً بلا غرض؟ فبطل قولكم: الفاعليةُ التي لا تكون لغرض لا تكون دائمة، والذي يحقّقه وهو أن غرضَ الفلك إن كان ممكنَ الحصول وجب وقوفُ الفلك عند حصول غرضه، أو لم يمكن حصولُه فيكون طالباً أبداً شيئاً محالاً.

وإن[٢] سلّمنا أنه لا بدّ من غرض فلمَ قلتم: إن الغرضَ إمّا العنايةُ بالسافلات أو الاستفادةُ من العلويات؟ وما الدليل على صحة هذا الحصر؟

ثم إن سلّمنا صحةَ هذا الحصر[٣] فلمَ قلتم: إنه لا يجوز أن يكون للعناية بالسافلات؟

قوله: كل مَن فعل فعلاً لشيء كان ذلك الفاعل أخسَّ من ذلك الشيء.

قلنا: ألستم قلتم: إن الحجّةَ المبنية على الخسّة والشرف تكون[٤] خطابيّةً لا تحقيقية[٥]؟ فلماذا استعملتم هذه الحجة[٦] في هذا المطلوب الشريف؟

ولئن[٧] سلّمنا ذلك ولكن لِمَ لا يجوز أن يكون العالي وإن كان أشرفَ من السافل من وجوه كثيرة ولكنه يكون[٨] أخسَّ منها[٩] من بعض الوجوه فلأجل ذلك

---

(١) ب، ج: «بأنه لا بد».

(٢) ب، ج: «ثم إن».

(٣) قوله: «إن سلمنا صحة هذا الحصر» سقط من ب.

(٤) قوله: «تكون» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «يقينية».

(٦) ب، ج: «استعملتموها».

(٧) ب، ج: «وإن».

(٨) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٩) ب، ج: «منه».

تصحّ هذه العناية؟ كالنبي ـ عليه السلام ـ فإنه وإن كان أشرفَ من الأُمّة لكنه مبعوث لإصلاح الأمّة.

قوله: يلزم أن يكون العالي مستفيدَ الكمال[١] من السافل.

قلنا: وأيّ محال يلزم منه؟

قوله: لأن السافل لا يستفيد الكمال إلا من العالي، فلو استفاد العالي كمالاً من السافل لزم الدور.

قلنا: المحالُ إنما يلزم لو كان كلٌّ واحد منهما مستفيدَ[٢] الكمال من الآخر من الوجه الواحد، فأمّا إذا لم يكن الوجه واحداً لم يلزم الدور.

ولئن[٣] سلّمنا أنه لا يجوز أن يكون للعناية بالسافلات فلمَ لا يجوز أن يكون كلُّ فلك متشبهاً[٤] بالفلك الذي فوقه، وأمّا الفلكُ الأقصى فإنه يكون متشبّهاً بالله تعالى؟

قوله: لو كان الفلك السافل متشبّهاً بالفلك العالي لكانت حركتُه مساويةً لحركة الفلك العالي في الجهة والبطؤ والسرعة.

قلنا: أليس أن الفلكَ يتشبّه بالعقل مع أنه لا يشبهه في شيء من الوجوه[٥]؟ فعلمْنا أن القصد إلى التشبه[٦] لا يتوقف على كون المتشبّه مماثلًا للمتشبَه[٧] به، وأيضاً

(١) ب، ج: «مستفيداً للكمال».

(٢) ب، ج: «يستفيد».

(٣) ب، ج: «وإن».

(٤) ب، ج: «شبيهاً».

(٥) ب، ج: «في شيء من هذه الوجوه».

(٦) ب، ج: «التشبيه».

(٧) قوله: «مماثلًا للمتشبه» سقط من ب، ج.

فهيولى كلِّ فلك مخالفةٌ بالنوعية لهيولى الفلك الآخر، وعند ذلك يجوز أن لا يكون هيولى الفلك السافل قابلةً للحركة التي تقبلها هيولى الفلك العالي، فلأجل الاختلاف في القوابل اختلفت الأفعال.

ولئن سلّمنا أنه ليس للتشبّه بشيء من الأجسام، ولكن لمَ لا يجوز أن يكون للتشبّه بالله تعالى؟

وقوله[١]: الواحد من كل الوجه[٢] لا يصدر عنه إلا الواحد فقد سبق إبطاله.

ولئن سلّمنا فسادَ هذه الأقسام إلا أن القسم الذي اخترتموه فاسدٌ أيضاً لوجوه[٣] أربعة:

الأول: وهو أن الشيءَ إنما يريد التشبّهَ بغيره إذا علمَ ذلك الغير، والنفسُ غيرُ مدركة للعقل؛ لأنها قوة جسمانية، والعقل موجود مجرّد، والقوة الجسمانية عندكم لا تدرك المجرّدات، فإذن النفس لا تدرك العقل أصلاً، فيستحيل أن يقصد النفسُ التشبّهَ بالعقل.

الثاني: أنه لو كان غرضُ النفس التشبّهَ بالعقل في استخراج الأُيون والأوضاع من القوة إلى الفعل، ثم إنه لا مرتبة من مراتب السرعة إلا ويمكن وجود ما هو أسرعُ منها، فلو كان غرض الفلك من الحركة هذا التشبّه، وكان يمكنه تحصيل هذا التشبه بالحركة التي تكون أسرع من حركتها[٤] لكان تركه الأسرع تركاً لتحصيل المقصود، وذلك يقدح في كون التشبه هو المطلوب.

---

(١) ب، ج: «قوله» دون واو.

(٢) كذا في ب، ج، وفي حاشية ج: «ولعله: الوجوه».

(٣) ب، ج: «أيضاً فاسد من وجوه».

(٤) كذا في ب، ج: «حركتها»، وفي أ: «حركاتها».

لا يقال: الفلكُ إنما ترك تلك الحركة التي هي أسرعُ من حركته؛ لأنه ممتنع الاتصاف بتلك الحركة، فلا جرم قنع بالممكن.

لأنا نقول: إن جاز ذلك فلْيجز أن يقال: الفلكُ ما كان ممكنَ الاتصاف بالسكون ولا بحركة أخرى، فلمّا وجب اتصافُها بهذه الحركة لا[1] جرم اتصف بها وإن لم يكن له فيها غرضٌ لأجل تعيّنها.

الثالث: وهو أن الفلكَ لا يتشبّه بالعقل ليصير نفسُه مثلَ العقل، فإن ذلك محال، بل ليحصل له ما يليق به من الكمالات كما حصل للعقل ما كان لائقاً به من الكمالات، وإذا كان كذلك استحال أن يختلف التشبُّه لاختلاف حقائق الأمور المتشبَّهِ بها؛ لأن خصوصيةَ المتشبَّه به ملغاةٌ[2] في غرض التشبه، وإنما المعتبَرُ هو عمومُ كونه كاملاً، وإذا ثبت أن المتشبَّه به عمومُ كونِه كاملاً وأن ذلك لا يختلف باختلاف حقائق تلك الأشياء ومع ذلك فقد اختلفت الحركاتُ ـ فلمَ لا يجوز أن يكون المتشبَّهُ به هو الله تعالى؟ ثم إن الحركاتِ تختلف لأجل اختلاف المواد القابلة.

الرابع: أن المقولات لم تدلّ دلالةً قاطعةً على انحصارها في عدد معين، وبتقدير ذلك فلا شك[3] أنه لا يمكن حصْر أنواعها أصلًا، وإذا ثبت ذلك فكيف يمكننا أنْ نعلم أنّ الفلك ما بقي فيه شيء بالقوة أصلاً إلا الأُيون والأوضاع حتى نقول: إنّ حركته لأجل استخراجها من القوة إلى الفعل؟ بل من الجائز أن يكون هناك أمورٌ أُخر بقيتْ في القوة، وإذا احتمل ذلك بطل قولهم: إن ذلك التشبّه لأجل استخراج تلك الأوضاع والأُيون من القوة إلى الفعل[4].

---

(١) ب، ج: «فلا».

(٢) ب، ج: «ملغى».

(٣) ب، ج: «فإنه لا شك».

(٤)قوله: «من القوة إلى الفعل» زيادة من ب، ج.

ونِعْم ما قال مَن قال: إن الواحد[١] منّا[٢] لو قام يعدو في الأرض لا لغرض سوى استخراج الأيون من القوة إلى الفعل يعدّ سفيهاً مجنوناً، فكيف يكون ذلك كمالاً للفلك؟!

فهذا هو الكلام على هذه الطريقة، ولهم طُرق أُخر في إثبات العقول سوى هذه الثلاثة، ولكن لمّا كانت هذه الثلاثة أقواها لا[٣] جرم اكتفينا بالكلام عليها وبالله التوفيق[٤].

وأمّا حجتهم على إثبات النفوس الفلكية: فهي أن الفلكَ متحركٌ بالإرادة، وكلُّ متحرك بالإرادة فله شعورٌ بأفعاله، وكل ما له شعور بأفعاله فإمّا أن يكون شعورُه بأفعاله كليّاً أو جزئياً، ويستحيل أن يكون المحركُ القريبُ للفلك[٥] صاحبَ شعورٍ كلّي؛ لأن الشعورَ الكليَ نسبتَه إلى جميع الجزئيات نسبةٌ واحدة، وما كان كذلك استحال أن يكون سبباً لبعض الجزئيات دون البعض، فالفاعلُ القريب للحركة الفلكية يستحيل أن يكون صاحبَ إدراك كلي، فهو إذن صاحبُ إدراك جزئي، وكلُّ إدراك جزئي فهو بقوة جسمانية للوجوه التي ستأتي في باب العلم، فإذن المحركُ القريب للفلك قوةٌ جسمانيةٌ وهي[٦] النفس، هذا هو ظاهر[٧] قولهم.

وقد يزعمون أن النفسَ الفلكية غيرُ جسمانية، وكلامهم في ذلك في غاية التخبّط.

---

(١) ب، ج: «أحداً».

(٢) ج: «منها».

(٣) ب، ج: «فلا».

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) قوله: «للفلك» سقط من ب، ج.

(٦) ب، ج: «وهو».

(٧) ب، ج: «النفس وهذا هو ظاهر».

والجواب: أنّا لا نسلّم أنّ كل إدراك جزئي فهو بقوة جسمانية، وبيانه ما سيأتي.

ثم إن سلّمنا ذلك لكن نقول: كما يمتنع استناد الحركات الجزئية إلى العقل المجرد فكذلك يمتنع اسنادُ[١] تلك الإدراكات[٢] الجزئية الحاصلة للنفس إلى العقل المجرّد، فإذن يجب إسنادُها إلى أمور أُخر متغيّرة جزئية، والكلام فيها كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل.

لا يقال: السببُ لحدوث كل تصوّر هو[٣] التصورُ السابق أو العقلُ بشرط انقضاء ذلك التصوّر.

لأنا نقول: فلمَ لا يجوز أن يكون السببُ لحدوث كل حركة هو الحركةَ السابقة أو العقلَ بشرط انقضاء تلك الحركة؟

وليكن هذا[٤] القَدْر كافياً[٥] في الردّ على الفلاسفة في إثباتِ العقول والنفوس وبالله التوفيق[٦].

الفصل الثاني: في الردّ على الصابئية

هم الذين يقولون[٧]: الأفلاكُ أحياءٌ ناطقة، وهي المدبّرةُ للعالم السفلي، وهي المحدثةُ للأمور الحادثة فينا، ويجب علينا عبادتُها، وهي تعبد الله تعالى، والله تعالى أجلُّ من أن يكون معبوداً لنا.

---

(١) ب، ج: «استناد».

(٢) ب: «الإدراك».

(٣) ج: «وهو».

(٤) ب، ج: «وهذا».

(٥) ب، ج: «كافٍ».

(٦) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٧) ب: «اعلم أن الصابئية هم الذين يقولون».

وأنا لم أعرف[١] كيفية قولهم[٢] في الباري تعالى أنه على مذهبهم موجب بالذات أو فاعل بالاختيار؟ لأني ما طالعتُ كتاباً معتمداً من كتبهم، فإن اعتقدوا فيه تعالى كونَه موجباً: فحينئذ[٣] يكون مذهبهم عيَن مذهب الفلاسفة، وإن اعتقدوا أنه تعالى فاعل بالاختيار[٤] ولكنه تعالى فوّض تدبير هذا العالم إلى الأفلاك والكواكب: فحينئذ يظهر الفرق بينهم وبين الفلاسفة.

وأما شبهتهم[٥] على كون الأفلاك أحياءً ناطقة: فهي التي حكيناها عن الفلاسفة، واعترضنا عليها.

وأمّا شبهتهم[٦] على استناد هذه الحوادث إلى حركات الأفلاك والكواكب: فهي على[٧] هذا الوجه قالوا: الأمورُ الحادثة في عالمنا هذا مستندةٌ إلى مبادئ، فتلك المبادئُ إمّا أن تكون عنصرية أو لا تكون، فإن كانت[٨] عنصرية: فإما أن تكون تلك المبادئ[٩] أجرامَ هذه العناصر أو قوى مركوزةً فيها، والأول باطل وإلا لوجب أن لا يختلف أحوال الجسم الواحد، وأن لا يختلف أحوال الجسمين[١٠] أصلًا.

والثاني باطل؛ لأن تلك القوّةَ إمّا أن يكون لها شعور بها يصدر عنها ـ وهي

---

(١) ب: «وإنا لم نعرف».

(٢) ب، ج: «كيفية مذهبهم».

(٣) ب، ج: «موجباً بالذات: فحينئذ».

(٤) ب، ج: «باختيار».

(٥) ب، ج: «فأما شبههم».

(٦) ب، ج: «شبههم».

(٧) ب، ج: «فعلى».

(٨) ب، ج: «لا تكون عنصرية، فإن كانت».

(٩) ب، ج: «فتلك المبادئ إما».

(١٠) ج: «الجسمان» خطأ.

الاختيارية ـ أو لا يكونَ كذلك، وهو إمّا أن تكون ملائمةً للجسم الذي فيه فتكون طبيعية، أو لا تكون فتكون قسرية، والقوةُ الطبيعية إمّا أن تكون في البسائط، وهي كالنارية والأرضية، أو في المركّبات، وهي كقوة المغناطيس على جذب الحديد.

فنقول: إن هذه القوى لا يصلح شيءٌ منها أن يكون مبدأ[1] أول، لحدوث الحوادث السفلية، أمّا الاختيارية فلأنها قوة على الضدَّين؛ لأن الحيوان كما يمكنه أن يتحرك يَمْنةً يمكنه أن يتحرك يَسْرة، فترجُّح أحد الطرفين يستدعي سبباً، فإن كان ذلك اختياراً آخر تسلسلت الاختيارات، وإلا فلم يكن الاختيارُ[2] مبدأً أول لحدوث الحوادث.

وأمّا القوى الطبيعية التي للبسائط فهي أيضاً ليست مبادئ[3] أول[4] لوجهين:

أمّا أولاً: فلأن كل واحد من العناصر يمكن أن يتصف بصورة العنصر الآخر بدلاً[5] عن الصورة التي هي فيه على ما ثبت في علم الكون والفساد، فاختصاص ذلك الجسم بتلك الصورة لا يمكن أن يكون للجسمية[6] المشترَكة بينه وبين العاري عن تلك الصورة، ولا للازم تلك الجسمية أو ملزومها، فبقي أن يكون لأمر آخر، فحينئذ لا تكون القوى الطبيعية مبادئ[7] أول.

وأمّا ثانياً: فلأنا عرفنا بالمشاهدة أن شيئاً من القوى الطبيعية لا يفعل أفاعيلَها

---

(١) ج: «مباد»، وفي أ، ب: «مبادأ» وصححناها كما ترى.

(٢) ب، ج: «الاختيارات».

(٣) ب، ج: «مباد».

(٤) ب، ج: «أول الوجهين».

(٥) ب: «الآخر ولا»!

(٦) ج: «لجسميته»، ب: «لجسمية».

(٧) ب، ج: «مباد»، وفي أ: «مبادأُ» وصححنا كتابتها كما ترى.

إلا عند ملاقاة العناصر المتفاعلة، وهي لا بدّ وأن تكون متخالفة بالطبع؛ لأن الشيء لا ينفعل عن مثله، والأجسامُ المتخالفةُ بالطبع تكون متنازعة[١] بالطبع إلى التباعد، والأمورُ المتباعدة بطباعها لا تكون مُتَلاقية بطباعها، فإذن التقاؤها يكون لأمر آخر، وذلك الأمر لو كان جسماً عنصريّاً: عاد الكلام، وإن لم يكن عنصريّاً: فحينئذ يتوقف حدوثُ الحوادث عن القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقفِ على تلاقيها المتوقّفِ على الجامع القاسر على الالتقاء ذلك الجامع ليس من العناصر، فإذن القوى الطبيعية ليست مبادئ أول[٢].

وأمّا القوى الطبيعية التي للمركبات فظاهرٌ من أمرها أنها ليست مبادئَ أولى لحدوث الحوادث عندنا وإلا لكانت موجودة قبل وجودها.

وأما القوى القسريةُ فظاهرٌ أنه لا يستند كل قسر إلى قسر آخر بغير[٣] نهاية، بل هو بالآخرة ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فكيف يكون القسر صالحاً للمبدئية؟ فثبت أن الحوادثَ العنصرية لا بدّ من استنادها إلى أمور غير عنصرية؛ فتلك الأمور إمّا حادثةٌ أو قديمة، فإن كانت حادثةً احتاج كل واحد منها إلى غيره لا إلى نهاية، فتلك الأمور المتسلسلة إمّا أن تكون متساوية[٤] أو متسابقة، والأول باطل لما مضى من استحالة علل ومعلولات لا نهاية لها، والثاني باطل لاستحالة أن يكون المعدوم علة للموجود، فإذن هذه الحوادثُ مستندةٌ إلى أمر قديم.

فإمّا أن لا يتوقف فيضانُها عنه على حركة وتغيّر أو يتوقف، والأول محال؛ لأنه يلزم من قدمه قدمُ تلك الحوادث، فثبت الثاني، وهو أن يكون صدورُ تلك الحوادث

(١) ج: «متنارعة» بالراء، تصحيف.

(٢) ب، ج: «أولى».

(٣) ب، ج: «لا إلى».

(٤) ج: «متساومة»، ب: «متساوقة».

عن ذلك القديم مشروطاً بالحركة على معنى أن الحركةَ السابقة تقرّبُ العلةَ إلى المعلول بعد بُعدها عنه، فيكون الحادث السابق علةً بالعَرَض لحدوث الحادث اللاحق، وأمّا العلةُ بالذات فهي ذلك القديمُ الموجود عند كل واحد واحد[١] من الحوادث إلا أنه كيف كان فلا غنى[٢] عن توسيط[٣] الحركة في حدوث هذه الحوادث، وتلك الحركةُ إن كانت ذاتَ بداية أو[٤] نهاية عاد الإشكال في أنها لماذا ابتدأ وجودُها في ذلك الوقت لا قبل ولا بعد؟ ولا ينقطع ذلك السؤال إلا إذا أثبتنا قبلَ كلِّ حركةٍ حركة أخرى لتكون السابقةُ مقرّبةً للعلّة إلى اللاحقة، وهذه الحركة ليست إلا الحركةَ الفلكية، فثبت استنادُ الحوادث بأسْرها إلى حركات الأفلاك والكواكب، وصحّ أيضاً بما سبق أنها أحياء ناطقة، فإذن ثبت أنها هي المدبّراتُ لهذا العالم والمتصرّفات فيه فيجب علينا عبادتها.

والاعتراض أن نقول[٥]: مدار هذه الشبهة على نفي الفاعل المختار، ونحن قد أثبتنا والحمد لله على ذلك[٦]، وإذا ثبت ذلك قلنا[٧]: إن كلَّ حادث إنما[٨] حدث في الوقت الذي حدث فيه؛ لأن الفاعل اختار إحداثَه فيه.

ثم إن نزلنا عن هذا المقام وسلّمنا أن صدور هذه الحوادث على[٩] الموجب القديم لا بدّ وأن يكون بواسطةِ تغيّر، ولكن لـمَ قلتم: إن ذلك التغير لا بدّ وأن يكون

---

(١) قوله: «واحد» سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «غناء».

(٣) ب، ج: «توسط».

(٤) ج: «و».

(٥) ب، ج: «والاعتراض عليه أن نقول».

(٦) ب، ج: «أثبتنا ذلك بحمد الله».

(٧) ب، ج: «فنقول».

(٨) ب: «إذا حدث».

(٩) ب، ج: «عن».

في أحوالٍ جسمانية؟ ولِمَ لا يجوز أن يقال: إن هاهنا نفساً أو عقلاً يكون هو مورداً للصفات[1] المختلفة، وتلك الصفات تكون فائضةً عن الله عز وجل، وكلُّ متقدّم منها يكون مقرّباً لذلك الفيض إلى المتأخر - كما قرروه في الحركة - ثم إن بحسب اختلاف تلك الصفات تختلف أحوالُ هذا العالم؟

ولئن سلّمنا أنه لا بدّ من توسيط[2] حركات جسمانية، ولكن لَمَ قلتم: إنه لا بدّ من حركة مستديرة؟

لا يقال: لأن كلَّ حركة سوى المستديرةِ فهي منتهيةٌ إلى السكون الذي هو عبارةٌ عن عدم الحركة، فلو[3] عُدمت الحركةُ استحالَ[4] حدوثُها بعد ذلك، فإذن لا بدّ من الحركة المستديرة[5].

لأنا نقول: قد بيّنا في كتابنا الكبير أن الذي يعوَّل عليه في أن كلَّ حركةٍ غيرِ مستديرة فهي منتهيةٌ إلى سكون ليس بقوي، بل هي[6] حجّةٌ ضعيفة.

وأمّا الصابئيةُ المعترفون بكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً فشبهتُهم في إسناد[7] هذه الحوادث إلى الكواكب والأفلاك: أنّا لمّا شاهدنا الحوادث في عالمنا تختلف باختلاف أحوال الكواكب وتشكّلات الأفلاك، وما دار بدوران غيره وجوداً وعدماً لم يضف إلا إليه، فإذن يجب إضافةُ هذه الحوادثِ إلى تلك التشكّلات.

(١) ج: «مورد الصفات».

(٢) ب، ج: «توسط».

(٣) ب، ج: «ولو».

(٤) ب، ج: «لاستحال».

(٥) ب، ج: «حركة مستديرة».

(٦) ب، ج: «هو».

(٧) ب، ج: «استناد».

وربما قالوا: إنّا نشاهد في العالم حوادثَ خسيسةً يستقبح[١] العقلُ إضافتَها إلى الله تعالى، مثل الحيوانات المؤذية والقذرة[٢] والخسيسة[٣]، ونرى الدنيا طافحةً بالشرور والمحن والآفات، والعقل يقتضي تنزيهَ الله تعالى عن ذلك، فلا بدّ من إضافتها إلى الأجرام الفلكية.

فنقول: أمّا الحُجّة الأولى: فالدوران ممنوع، وبتقدير تسليمه فإنه لا يدلّ على العلِّيّة، على ما مرّ تقريره في أول الكتاب.

وأمّا الثانية: فقد عرفت أن الكلامَ المبنيَّ على الخسّة والشرف لا يلتفت إليه في المباحث العلمية، ثم هو معارضٌ بأنه سبحانه وتعالى إذا كان هو الفاعل لكل ما في العالم كان ذلك أعظمَ وأجلَّ من أن لا يكون كذلك وبالله التوفيق[٤].

ويليق بنا أن نتكلم عَقيبَ هذا الفصل على عبدة الأصنام؛ لأنه يشبه أن يكون أولُ مَن دعا إلى عبادة الأصنام[٥] الصابئية[٦].

الفصل الثالث: في الردّ على عبدة الأصنام

اعلم أن العلمَ الضروري حاصلٌ بأن الخشبة التي ينحتها النجّارُ ويصوّرُها ويضمّ بعض أجزائها إلى البعض[٧] يستحيل أن يكون هو موجداً[٨] لذلك الشخص

(١) ب، ج: «فيستقبح».

(٢) ب: «والقدرة» بالدال المهملة.

(٣) ب، ج: «الخسيسة» دون واو.

(٤) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

(٥) قوله: «لأنه يشبه أن يكون أول من دعا إلى عبادة الأصنام» سقط من ج.

(٦) ب، ج: «هم الصابئية».

(٧) ج: «إلى بعض».

(٨) ب، ج: «الموجد».

الذي نحته وصوره[١]، بل أن يكون موجداً لسائر الخلائق ورازقاً لهم، وأن يكون محدِثاً للسماوات والأرضين، والعلمُ بفساد ذلك أجلى العلوم الضرورية، والجمعُ العظيم من العقلاء لا يجوز اتفاقُهم على ما يُعلم فساده بالضرورة، فإذن[٢] لا بدّ وأن يكون لعبدة الأصنام في ذلك تأويلاتٌ لا يُعلم فسادُها بالضرورة، وهي ستة:

الأول: أن في الأزمنة السالفة كان أكثرُ الناس على مذهب الصابئية، وإنهم كانوا عبدةَ النجوم وأصحاب الطلسمات، والطلسمُ عبارةٌ عن تمزيج القوى الفعّالة السماوية بالقوى المنفعلة الأرضية للتمكن[٣] من إظهار ما يخالف العادة، أو المنع مما يوافقها، وإذا كان كذلك فإنهم[٤] كانوا يترصّدون الأوقاتَ التي[٥] يصلح لتركيب تلك الطلسمات العظمى[٦] النافعة، وربما لا يحصل مثلُ ذلك الوقت في ألف سنة أو أكثر إلا مرة واحدة، ثم يركبون ذلك الطلسم العظيم النفع وينتفعون به، فكانوا يأمرون الناس بتعظيم ذلك الطلسم وخدمته، فصار ذلك سبباً لعبادة تلك الهياكل.

الثاني: أنهم لمّا كانوا يعبدون الكواكب، وكانوا يعتقدون فيها كونَهم[٧] أحياءَ ناطقةً عالمة، فاتخذوا لكل واحد من تلك الكواكب هيكلاً مخصوصاً، فكانوا[٨] يعبدونه ويتقرّبون إليه لا على أن المعبود بالحقيقة هو ذلك الهيكل، بل الكواكب التي ذلك الهيكلُ هيكلٌ له.

(١) ب، ج: «صوره ونحته».
(٢) ج: «فماذا».
(٣) ب: «بالتمكن».
(٤) ب، ج: «فهم».
(٥) ب، ج: «الذي».
(٦) ب، ج: «العظيمة».
(٧) ب، ج: «كونها».
(٨) ب، ج: «وكانوا».

الثالث: أنهم كانوا يعتقدون في بعض الرجال بالنبوّة[١] أو الولاية، فبعد موتهم[٢] اتخذوا صورهم، وتقربوا[٣] إليها ليكونوا شفعاءَ لهم عند الله تعالى.

الرابع: أنهم اتخذوا تلك الهياكلَ قِبْلَةَ صلواتهم[٤]، كما أن المسلمين سجدوا[٥] إلى جانب الكعبة فليس المسجودُ له هو الكعبة بل الله تعالى، لكن الكعبةُ قبلةُ الصلاة[٦] فكذلك[٧] الصنم قبلةُ[٨] صلواتهم.

الخامس: لعلهم كانوا مجسّمةً أو حُلوليةً أو قائلةً بالاتحاد[٩] فاعتقدوا حلولَ الله تعالى، أو حلولَ صفة من صفاته في تلك الأصنام فعبدوها[١٠] لذلك.

السادس: لعلهم كانوا يتقرّبون إليها على سبيل التيمّن والتبرّك؛ لأن بعض مَن اعتقدوا فيه بالنبوة أَمَرَهم بذلك.

فهذه هي الوجوهُ التي تحضرني في حمل عبادة العاقل للصنم.

فأمّا البُلْهُ الناقصو العقول[١١] فلعلّ فيهم مَن كان يعتقد إلهيتها، ولكن لا عبرة بهم، إنما العبرةُ[١٢] بقول الأذكياء من كل فريق. وإذا[١٣] عرفت ذلك فنقول: أمّا

---

(١) ب: «بالبنوة».

(٢) ب: «نبوتهم»!

(٣) ب، ج: «ويقربون».

(٤) ج: «لصلاتهم»، ب: «لصلوتهم»، فيحتمل أن تقرأ: لصلاتهم، أو لصلواتهم.

(٥) ب، ج: «المسلمين لمّا سجدوا».

(٦) ب، ج: «الصلوات».

(٧) ب، ج: «فكذا».

(٨) ب، ج: «الصنم كان قبلة».

(٩) قوله: «أو قائلة بالاتحاد» سقط من ب، ج.

(١٠) ب، ج: «فيعبدونها».

(١١) ب، ج: «الناقص العقل».

(١٢) ب، ج: «بهم وإنما العبرة».

(١٣) ب، ج: «فإذا».

مذهب الصابئية[١] فقد أبطلناه، وأمّا مذهب الحلول والتجسيم والاتحاد[٢] فسيأتي إبطالُه، فبطَلت التأويلاتُ الثلاثة.

وأمّا اتخاذهم تلك الأصنام قبلةً لصلواتهم، أو اتخاذُهم إياها[٣] شفعاءَ لهم فقد بطل ذلك لإنكار[٤] صاحب الشريعة الحقَّة ـ صلوات الله عليه ـ ذلك[٥] ولمنعه[٦] وزجره إيّاهم عن ذلك، فبطلت التأويلات بأسْرها، وبطل قولُ أصحاب الأصنام والحمد لله رب العالمين[٧].

واعلم أنه لمّا كان مدارُ أمر الصابئية[٨] على رعاية[٩] أحوال النجوم لا جرم أفرطوا في تعظيم علم الهيئة والأحكام، فيجب[١٠] علينا أن نتكلم عليها عَقيبَ ذلك[١١].

الفصل الرابع: في الكلام على أصحاب علم الهيئة

اعلم أن القَدْحَ في كليّة[١٢] نوع من الأنواع لا يمكن إلا بالقدح في المقدّمات التي يبتني عليها كليةُ ذلك النوع، فأمّا المقدماتُ التي يبتني عليها بعضُ مسائل ذلك

(١) ج: «الصائبية» تصحيف.
(٢) ب، ج: «والاتحاد والتجسم».
(٣) قوله: «إياها» سقط من ب، ج.
(٤) ب، ج: «بإنكار».
(٥) ب، ج: «وذلك».
(٦) ب، ج: «لمنعه» دون واو.
(٧) قوله: «والحمد لله رب العالمين» لم يرد في ب، ج.
(٨) ج: «الصائبية» تصحيف.
(٩) «رعاية» من أ، ج، ومكانها في ب كلمة لم أتبينها.
(١٠) في ب: «يجب».
(١١) قوله: «عقيب ذلك» سقط من ب.
(١٢) ج: «الكلية»!

النوع فإن القدح فيها[١] لا يكون قدحاً في كلية ذلك النوع؛ لأنه لا يخلو نوع من الأنواع عن ذلك، ومدار النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدّمتين: إحداهما عقليةٌ، والأخرى[٢] حسّيّة:

أمّا العقليةُ فهي أن حركاتِ الأفلاك متصلةٌ متشابهة يستحيل أن يَعرض لها البطءُ والسرعة أو الرجوع أو الانقطاع؛ لأنا لو جوَّزنا شيئاً من ذلك فحينئذ لا يمكننا[٣] القطع بأن شيئاً من ذلك لا يقع، وإذا لم يمكننا[٤] ذلك لم يمكننا[٥] الاستدلالُ ببطء حركة الشمس مثلاً[٦] في النصف الشمالي، وبسرعتها في النصف الجنوبي على أنها مركوزة في فلك خارج المركز، أو في فلك تدوير يكون نصفُ قطره مثلَ ما بين المركزين بتقدير إثبات الفلك الخارج المركز، ولا يمكننا[٧] أيضاً أن نستدلّ برجوع[٨] الكواكب المتحيزة واستقامتها على تداويرها، وهكذا القولُ في كل ما يثبتونه من الحواصل والمواثل والممثلات.

وإذا عرفت ذلك[٩] فنقول: إن هذه المقدمةَ باطلةٌ من وجهين:

الأول: أن اختصاص الأجرام الفلكية بالصفات التي لها لو كان واجباً لكان ذلك الوجوبُ إمّا لجسميتها[١٠]، أو لما يحلّ في جسميتها، أو لما يكون محلًّا لجسميتها،

---

(١) ج: «فيهما».
(٢) كذا في ب، ج: «والأخرى»، وفي أ: «والآخر».
(٣) ج: «لا يمكنا».
(٤) ج: «لم يمكنّا».
(٥) ج: «لم يمكنّا».
(٦) قوله: «مثلًا» سقط من ب، ج.
(٧) ج: «ولا يمكنا».
(٨) ج: «برجوح».
(٩) ب، ج: «هذا».
(١٠) ب، ج: «بجسميتها».

أو لما لا يكون حالاًّ فيها ولا محلاًّ لها، والأقسامُ الأربعة باطلة على ما سبق تقريره في مسألة الحدوث استدلالاً واعتراضاً وجواباً، فإذن يلزم أن لا يكون اختصاصُ الفلك بشيء من صفاته التي قد يخالفه فيها جسم آخر واجباً، وإذا[1] لم يكن واجباً[2] بطل هذا الأصل.

الثاني: أن نقول: عندكم أنّ لكل واحد من أفلاك الكواكب السبعة حركةً خاصةً من المغرب إلى المشرق، ولها مع ذلك حركةٌ أخرى من المشرق[3] إلى المغرب بسبب حركة الفلك الأعظم، فنقول: إنّ فلك زحل ـ مثلاً ـ حالما يكون متحركاً بذاته إلى جهة المشرق إمّا أن يكون في تلك الحالة أيضاً متحركاً بتحريك الفلك الأعظم إلى جهة المغرب، وإمّا أن لا يكون، والأول باطل؛ لأن التوجّه إلى جهةٍ انصرافٌ عن الجهة التي يضادّها، ولا يتقرّر في العقل أن يكونَ الجزءُ الواحد في حالة واحدة متوجّهاً إلى جهة ويكونَ هو بعينه في تلك الحالة منصرفاً عنها، فإذن حالما يكون متحركاً بذاته إلى المشرق لا يكون متحركاً بتحريك الفلك الأعظم إلى المغرب وبالعكس، فتكون حركاتُ الأفلاك منقطعة، وذلك يُبطل المقدمةَ المذكورة.

لا يقال: الحركةُ بالذات إلى جهة لا تنافي الحركةَ بسبب حركة المحلّ إلى جهة أخرى؛ فإن النملة التي[4] على الدولاب الدائر يمكنها أن تتحرك على خلاف حركةِ الدولاب.

لأنا نقول: الذي ذكرتموه مثال يتطرّق إليه الاحتمال، فإن من المحتمل أن يقال: إنّ حالَ حركة النمل لا يكون الدولاب متحركاً بل يكون[5] واقفاً، وهذا وإن كان

(١) في ب: «إذا» دون واو.

(٢) ب، ج: «يكن ذلك واجباً».

(٣) ب: «من مشرق».

(٤) ج: «الذي».

(٥) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

بعيداً لكنه[١] لا يدفعه صريح العقل، وكم من مُستبعَد التزمته[٢] الفلاسفة لأجل الدليل، فإنهم لمّا اعتقدوا أنه لا بدّ وأن يوجد بين الحركة الصاعدة والهابطة سكونٌ ألزموا أنفسهم ما إذا رمينا[٣] الخردلة إلى فوق وقدّرنا أن جبلًا كان ينزل من الهواء فوصل إلى تلك الخردلةِ حالَ انتهاء حركتها فإنْ وجب سكونُ الخردلة: لزم من سكونها سكونُ الجبل في الهواء، وذلك مستبعد جدّاً، فعند ذلك التزموا هذا الشنيع[٤] لقيام الدلالة عليه.

وأمّا الذي ذكرناه من أن الجسمَ الواحد في الزمان الواحد يستحيل أن يكون متحركاً إلى جهة وإلى ضدّ تلك الجهة: فهذه المقدمةُ لا تختلف عند العقل بأن يكون إحدى الحركتين ذاتيّةً والأخرى عَرَضية؛ لأن المعقولَ من الحركة إلى جهتين متضادّتين حصولُ المتحرك دفعةً واحدة في تَيْنك الجهتين دفعة واحدة، وذلك محالٌ سواء كان الحصولان بالذات، أو بالعَرض، أو أحدهما بالذات والأخرى[٥] بالعَرض، وإذا كان كذلك ثبت أن ما ذكرناه لا يصير معارضاً بالمثال الذي ذكروه[٦].

ثم إن نَزَلنا عن مقام الاستدلال على فساد قولهم[٧]، ولكن ما دليلُهم[٨] على صحة قولهم[٩]؟

---

(١) ب، ج: «بعيداً ولكنه».

(٢) ج: «ألزمته».

(٣) ب: «رأينا».

(٤) ب، ج: «الشفيع».

(٥) ب: «والآخر».

(٦) ب، ج: «ذكرتموه».

(٧) ب، ج: «قولكم».

(٨) ب، ج: «دليلكم».

(٩) ب، ج: «قولكم».

وقد احتجّوا عليه بأمرين:

أولهما[١]: أنّ عللَ أجرام الأفلاك وقُواها المركوزةَ فيها جواهرُ عقليةٌ مجردةٌ عن شوائب التغيّر، فيلزم من عدم تغيُّرِ عللها عدمُ تغيُّرِ ذواتها وقواها، ويلزم من عدم تغير ذواتها وقواها عدمُ تغيّر صفاتها وحركاتها.

وثانيهما: أنه[٢] قد ثبت بالدليل أنَّ كلَّ ما يتحرك إلى جانب ثم ترك الحركةَ إلى ذلك الجانب وتحرك نحو[٣] جانب آخر فإنه لا بدّ من أن يحصل بين حركتيه سكون، والسكونُ على الفلك محال؛ لأن الزمان من لواحق الحركة، فلو انقطعت الحركة لانقطع[٤] الزمان، وذلك محال على ما مرَّ تقريره في مسألة الحدوث، فيقال لهم فيما ذكروه:

أولاً: أليس أنّ عللَ أجرام العناصر وقُواها المركوزةَ فيها جوهرٌ عقليّ مع أنه يصحّ التغير عليها؛ فلمَ لا يجوز مثلُه في الأجرام السماوية؟

لا يقال: اختلافُ أحوالِ الأجرام العنصرية إنما كان[٥] بسبب الحركة المستديرة السماوية المقربةِ للعلة[٦] إلى المعلول بعد بُعده عنها.

لأنا نقول: إن هذا يقتضي وجودَ حركة واحدة مستديرة لا يتطرق إليها الانقطاع، أمّا لا يجب أن يكون كلُّ حركة مستديرة كذلك فلِمَ لا يجوز أن يقال: حركةُ الفلك الأعظم وإن كانت بحيث لا يتطرق إليها شيء من الاختلافات، لكن حركاتُ سائر الأفلاك قد يتطرق إليها الاختلافُ بتوسّط حركةِ الفلك الأعظم؟

---

(١) ب، ج: «أحدهما».

(٢) قوله: «أنه» سقط من ب.

(٣) ب، ج: «إلى».

(٤) ب، ج: «انقطع».

(٥) ج: «كانت».

(٦) ب، ج: «للعلل».

وبالجملة كما جاز اختلافُ أحوال الأجرام العنصرية بسبب أحوال[١] الأجرام السماوية فلِمَ لا يجوز اختلافُ أحوال سائر السماوات بسبب الاختلاف الحاصل في أحوال الفلك الأعظم بسبب حركته الدائمة المستديرة؟

وتقريره: أنه لا بدّ من وجود جسم لا يصح عليه الكونُ والفساد والحركة المستقيمة ليكون محدّداً للجهات، ولا بدّ من حركةٍ[٢] غير منقطعة لتكون حافظةً للزمان، وذلك هو الفلك الأعظم، فأمّا سائرُ الأفلاك فلا حاجةَ إليها في تحديد الجهات ولا في حفظ الزمان، فلم يكن الدليلُ الذي ذكروه في إثبات جِرْمٍ محفوظِ الذات والحركة جارياً في جميع الأفلاك.

ويقال لهم فيما ذكروه ثانياً: لا نسلّم أنه لا بدّ بين كلِّ حركتين من سكون[٣]، ودليلُهم[٤] فيه زيّفناه[٥] في كتبنا الفلسفية.

ولئن[٦] سلّمنا ذلك ولكن[٧] لمَ قلتم: إنّ السكونَ على كل فلك محال؟ بل هو محالٌ على صاحب الحركة الحافظة للزمان، فأمّا على غيره فلمَ قلتم: إنه محال؟

ولئن سلّمنا أنّ السكونَ على الأفلاك محالٌ ولكن لمَ قلتم: إنّ حركاتِها لا تصير سريعة تارة وبطيئة أخرى، فإنّ اختلافَ أحوال الحركة بالسرعة والبطؤ لا يقتضي[٨] تخلل[٩] السكون؟

---

(١) ب، ج: «بسبب اختلاف أحوال».
(٢) ب، ج: «ولا بد له من حركة».
(٣) ب، ج: «لابد من سكون بين كل حركتين».
(٤) ب، ج: «ودليلكم».
(٥) ب، ج: «فيه قد زيفناه».
(٦) ب، ج: «ثم إن».
(٧) ب، ج: «لكن» دون واو.
(٨) ج: «لا تقتضي».
(٩) ب: «تحلل».

فقد ظهر ضعف دليلهم على إثبات هذه المقدمة.

واعلم أن ابن سينا[١] قال في آخر مجسطي[٢] «الشفاء»: على[٣] أَنَّ الحركةَ السماوية إراديةٌ فلا يمتنع فيها أن لا يتمم الدائرة[٤].

وهذا تصريح منه بجواز اختلاف أحوالها، والمقدمة التي عوّل عليها في هذه الفتوى وإن كانت إقناعيةً فهي قوية، فهذا هو الكلام على هذه المقدمة.

أمّا المقدمةُ الثانية، وهي اعتبارُ الرصد، وحاصلُها يرجع إلى الاعتماد على إبصار شخص واحد، فأمّا الاعتمادُ على الإبصار فإنه لا يفيد اليقين لكثرة ما يعرض للبصر[٥] من الغلط، والاعتماد أيضاً على خبر الواحد لا يفيد إلا الظن الضعيف، ولذلك ترى الاختلافَ الشديد بين أصحاب الأرصاد، فالمتقدّمون اتفقوا على أنه لا حركةَ لأَوج الشمس، والمتأخّرون أثبتوا له حركة، وكذا المتقدّمون زعموا أنّ فلكَ البروج يقطع الدرجة الواحدة في مئة سنة، والمتأخرون زعموا أنه يقطعها في ست وستين سنة، واختلفت[٦] أقوالُهم في مقدارِ ميلِ معدلِ النهار عن فلك البروج حتى أنه لم يتفق منهم اثنان على قول واحد، وهكذا القول في سائر المقدمات الرصدية.

---

(١) هو العلامة الفيلسوف أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا البلخي ثم البخاري (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، نشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، وتقلد الوزارة في همذان، وثار عليه عسكرها ونهبوا بيته، فتوارى. ثم صار إلى أصفهان، وصنف بها أكثر كتبه، من أشهرها : «القانون»، و«الشفاء».

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٢: ١٥٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٥٣١).

(٢) ج: «محيطي».

(٣) قوله: «على» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الدورة».

(٥) ب، ج: «للبصير».

(٦) ب: «واختلف».

ومع هذه الاختلافات كيف يبقى[١] التعويلُ على الرصد؟

ولمّا ظهر ضعف هاتين المقدمتين، ثم وجدنا علمَ الهيئة ـ عند تتبّع مسائله ـ مبنيّاً[٢] عليهما: علمْنا ضعفَ ذلك العلم عن إفادةِ اليقين.

وأمّا الذي يفتخر به أصحابُ علمِ الهيئة من أن مباحثَهم مبرهنةٌ بالبراهين الهندسية: فهو كذبٌ وزور وبهتان، فإنه لا يتمشّى شيء من مسائلهم إلا بالبناء على المقدّمتين المذكورتين، وليس يتبرهن واحد منهما بالهندسة، نعم[٣] إنهم بعد بنيانهم[٤] أصولَهم على هاتين المقدّمتين يستخرجون مقادير سير الكواكب في الـمُدَد المضبوطة بالطرق الهندسية، وهبْ أنهم يصحّحون بعضَ مقدّمات هذه المسائل بالهندسة[٥] ولكن لا نزاع في أنها لا تفي بتلك المطالب إلا مع اعتبار المقدمتين المذكورتين، وإذا توجّه الطعنُ في مقدمةٍ واحدةٍ من مقدمات الدليل كان ذلك كافياً في الطعن والإبطال[٦].

الفصل الخامس: في الكلام[٧] على أصحاب الأحكام

اعلم أن الأذكياء منهم قطعوا بأنه لا يمكن إثباتُ مباحث هذا العلم بالأدلة اليقينية، مثلاً من حاول إقامةَ الدلالة اليقينية على أن الدرجةَ الثالثة من الثور شرفٌ للقمر، والدرجةَ الحادية والعشرين من الميزان شرفٌ لزُحل، وكذا القولُ في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات وأربابها والاثني[٨] عشريّات كان ذلك من أدل

(١) في الأصول: «يبق».

(٢) ب: «بيناً».

(٣) ب، ج: «بلى».

(٤) ب، ج: «بنائهم».

(٥) من قوله: «وهب أنهم يصححون» إلى هنا موجود في أ إلا أن عليه شطب. (٧٩/ أ).

(٦) ب، ج: «والإبطال والله الموفق».

(٧) ب، ج: «الرد».

(٨) كذا في ج: «والاثني»، وفي ب، أ: «والاثنا».

الدلائل[١] على جهله بحقيقة الدليل، ولكنهم زعموا أنه علمٌ مبنيٌّ على التجربة والوحي، وإذا كان هذا مذهب المحقّقين منهم وجب علينا صرفُ العناية إلى ما يمكن أن يقال له وعليه، وقد كنت برهةً من الدهر أقول: إن البرهان قد دلّ على فساد هذه التجربة فلا يمكن المصير إليها.

بيانه: أنّا إذا رأينا حادثاً حدث عند حلول كوكب في برج فالمقتضي لذلك الحادث إمّا أن يكون هو ذلك الكوكب، أو ذلك البرج، أو مجموعهما، أو شيء آخر[٢]، فإن كان **الأول**: وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك الكوكب وأن لا يتوقّف على حلوله في ذلك البرج، لكن[٣] التالي باطل فالمقدّم مثله.

وإن كان **الثاني**: فإذا كان مقتضى ذلك البرج مخالفاً لمقتضى البرج الآخر: وجب أن يكون أحدُ البرجين مخالفاً بماهيته للبرج[٤] الآخر؛ إذ لو كانا متماثلين في الماهية لاستحال اختلافُهما في اللوازم، فإنّ الأشياءَ المتحدة في الماهية يمتنع اختلافها في لوازم الماهية، ولو كانت البروجُ مختلفةً في ماهيّاتها لكان الفلك مركّباً لا بسيطاً، وذلك يقتضي جوازَ الخرق والالتئام عليه، ومتى صحّ ذلك بطَل علمُ الهيئة الذي هو أصلُ علم الأحكام.

وإن كان **الثالث**، وهو أن يكون المؤثرُ في حدوث ذلك الحادث هو مجموعَ الكوكب والبرج[٥]؛ فإذا كان حكمُ الكوكب مع هذا البرج بخلاف حكمه مع البرج الآخر: وجب أن يكون أحد البرجين مخالفاً في الماهية للبرج الآخر؛ لأن حكم الشيء مع الشيء كحكمه مع مثله، فثبت أنه يلزم من هذا التقدير أن لا يكون الفلك بسيطاً،

---

(١) ب، ج: «أول الدليل».

(٢) كذا في الأصلين، والوجه: أو شيئاً آخر.

(٣) ب، ج: «البرج ولكن».

(٤) ب، ج: «لماهية البرج».

(٥) ب، ج: «الكواكب مع البرج».

بل يكون مركباً، وقد بيّنا أن ذلك يُبطل علمَ الهيئة الذي هو أصلٌ لعلم الأحكام.

فالحاصلُ أن تصحيح هذه التجربة لا يمكن إلا مع القول بكون الفلك مركّباً، وذلك يُبطل علمَ الهيئة الذي هو أصلٌ لعلم الأحكام.

ولمّا أوردت[١] ذلك على بعضهم قال: لَمِ لا يجوز أن يقال: إنه يختلف أفعالُ الكواكب السيّارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من[٢] الثوابت المختلفة الطبائع؟ فقلت له: لو كان الأمرُ على ما ذكرتَه[٣] لوجب أن يختلف بيوتُ الكواكب وأشرافُها وحدودُها عند حركة الثوابت بحركة فلكها حتى إنها تتقدّم في كل مئة سنة على رأي المتقدمين، أو في كل ستٍّ[٤] وستين درجةً[٥] على رأي المتأخرين ـ درجةٌ واحدة، ولكن ليس الأمر كذلك، فإن شرف القمر كما أنه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور فكذلك عند الذين كانوا قبلنا بألفَيْ سنة كذلك[٦] فانقطع ولم يجُب عنه بشيء.

إلا أني لمّا تأمّلت كثيراً خطر ببالي احتمالٌ آخر يدفع ذلك السؤال، وهو أن يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون الفلك الأعظم مكوكباً بكواكب صغيرة لا نراها لصغرها وغاية بُعدها عنا، ثم إنها لا تتحرك عن مواضعها[٧] في البروج، فلا جرم اختلفت[٨] آثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة، أو ثبت فلكٌ آخر فوق الثوابت[٩]

---

(١) ب: «وددت» تصحيف.

(٢) قوله: «من» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «ذكرت».

(٤) في الأصول: «ستة».

(٥) ب، ج: «سنة».

(٦) قوله: «كذلك» سقط من ب، ج.

(٧) ب، ج: «موضعها».

(٨) ب، ج: «اختلف».

(٩) ب، ج: «فوق تلك الثوابت».

بطيئة الحركة بحيث لا تفي[١] بمعرفة حركتها أعمارُنا[٢]، ويكون ذلك الفلكُ مكوكباً بتلك الكواكب الصغيرة المختلفة الطبائع؟ فهذه احتمالات، والله أعلم بحقائقها، ولكنها دافعة لذلك السؤال.

ثم إن سلّمنا أنه لم يوجد ما يدلّ على فساد هذه التجربة، ولكن التجربةُ لا تفي بتصحيح هذا العلم، وبيانه من وجوه[٣]:

الأول: أن هاهنا أموراً لا تتكرر إلا في أعمار متطاولة، مثلُ الأدوار والألوف التي زعم أبو معشر أنها هي الأصلُ في هذا العلم، ومثلُ مماسة جِرْم زُحل الكرة المكوكبة، بل مثلُ انطباق معدل النهار على فلك البروج، فإنهم يزعمون أن ذلك يقتضي إحاطةَ الماء بالأرض من كل الجوانب، مع أن هذا المعنى لا يوجد إلا في ألوف ألوف من السنين، فكيف يصحّ ذلك وأمثالها[٤] بالتجربة؟

الثاني: أنّا إذا رأينا حادثاً حدثَ عند حلول كوكب في برج ففي الفلك كواكبُ لا يُحصي عددَها إلا الله تعالى، فكيف يعلم أن[٥] المؤثر في ذلك الحادث حلولُ ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره؟

وبتقدير ذلك فلعلّه قد وجد أيضاً ما يدفعه عن تأثيره إمّا في الحال أو في الماضي أو في المستقبل، وبتقدير ذلك فلعلّ المادةَ الأرضيةَ لم تكن مستعدَّةً لقبول تلك الصورة، وحدوثُ الشيء كما يتوقف على حضور الفاعل يتوقّف أيضاً على حضور القابل[٦]، وإذا[٧] وقع الشك في هذه الأمور بطل القول بالأحكام، وهذا الإشكال

---

(١) ب: «لا يفي».

(٢) ب: «أعارها» تحريف.

(٣) ب، ج: «وجهين».

(٤) ب، ج: «وأمثاله».

(٥) هنا في أ زيادة: «مع» وهو ليس في ب، ج، كما يقتضيه النظم.

(٦) قوله: «يتوقّف أيضاً على حضور القابل» سقط من ب.

(٧) ب، ج: «فإذا».

قد عوّلت الفلاسفة عليه[1] في إبطال أحكام النجوم، وهو إنما يصحّ للقدح في قول مَن يطلب القطعَ منها، أمّا مَن يكتفي بالظن فلا يضرُّه هذا الإشكال.

فإن قيل: ما الدليلُ على فساد قول مَن قال: إن الله تعالى خلق هذه الأفلاك والكواكب وأعطاها قُدَراً يتمكّنون بها من إيجاد الأجسام والتصرف في هذا العالم، أو خلق فيها خواص[2]، تلك الخواصُّ تقتضي وجودَ الأجسام وغيرها؟

قلنا: أمّا نحنُ فنُبطل ذلك بما ثبت من اقتدار[3] الله تعالى على كل الممكنات، ثم نبيّن أن كلَّ ما كان مقدوراً لله تعالى استحالَ وقوعُه بغيره، على ما سيأتي تقريره، فحينئذ يحصل القطع باستناد كل هذه الأشياء إلى الله تعالى.

وأمّا المعتزلةُ فلهم فيه طرقٌ ثلاثة:

أحدها: أن قالوا: كلُّ قادر غير الله فلا بدّ[4] وأن يكون قادراً بالقدرة، والقادر بالقدرة لا يصح منه فعل الأجسام والألوان، وسيأتي إبطالُ هذا الطريق إن شاء الله تعالى[5] في مسألة الصفات.

وثانيها[6]: أنه لا دليل على كون الأفلاك كذلك، فوجب نفيه، وقد بيّنا ركاكةَ هذه الطريقة.

وثالثها: الرجوع إلى السمع وبالله التوفيق[7].

---

(١) في الأصول: «عليها»، والوجه: «عليه».

(٢) ب، ج: «خواصاً».

(٣) ب، ج: «أقدار».

(٤) ب، ج: «غير الله تعالى فلا بد».

(٥) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٦) ب، ج: «والثاني».

(٧) قوله: «وبالله التوفيق» لم يرد في ب، ج.

الفصل السادس: في الردّ على الثنوية

زعموا أن العالمَ محدثةُ الصورةِ قديمةُ[١] المادة؛ وذلك لأن العالمَ إنما حدث لأجل امتزاج النور بالظلمة، ولذلك الامتزاج أول وآخر، وأمّا[٢] النور والظلمة فهما قديمان.

واعلم أن الكلامَ معهم يقع في خمس[٣] مقامات: أحدها: في حقيقة النور والظلمة. وثانيها: في أحكامهما[٤]. وثالثها: في تكوّن العالم منهما. ورابعها: في أن امتزاجهما حادث. وخامسها: في سبب ذلك الامتزاج، وكيفية خلاص أحدهما عن الآخر.

المقام الأول: في حقيقة النور والظلمة: اعلم أن استنارةَ الأجسام ليست نفسَ كونها أجساماً، بل هي عرضٌ قائم بها، وأمّا الظلمةُ فليست عبارةً عن أمر وجودي، بل عن[٥] عدم النور عمّا من شأنه أن يكون مستنيراً.

والدليلُ على أن الضوء عرضٌ وجوهٌ أربعة[٦]:

الأول: أن[٧] الأجسامَ المستنيرة والمظلمة متشاركةٌ في الجسمية ومتباينة[٨]

---

(١) ب، ج: «محدث الصورة قديم».

(٢) ب، ج: «أما» دون واو.

(٣) كذا في الأصلين.

(٤) في الأصول: أحكامها، والوجه: أحكامهما.

(٥) ب، ج: «هي».

(٦) قوله: «أربعة» سقط من ب، ج.

(٧) قوله: «أن» سقط من ج.

(٨) في ب: «متباينة» دون واو.

في الضوء والظلمة، وما به الاشتراكُ غير ما به الامتياز، فالجسميةُ مغايرةٌ للضوء والظلمة.

والثاني: أن الجسمَ الواحد يصير مضيئاً بعد أن كان مظلماً، والباقي غير المتبدّل، فكونه جسماً مغايرٌ لهذين الوصفين.

الثالث: أن الشمس إذا طلعت من دائرة الأفق استضاءَ وجه الأرض في الحال، ومن المحال أن تنقلَ الأجسام منها إلى وجه الأرض[١] دفعةً لاستحالة الطفرة، والضوءُ قد حصل دفعة، فالضوء غير الجسم.

الرابع: إذا كانت الشمسُ محاذيةً لكوّة البيت حتى صار مستضيئاً[٢]، فإذا سددنا الكوة صار البيت مظلماً، ولو كان الضوءُ جسماً لبقي في البيت حال[٣] سدّ الكوة دفعة، فكان يجب أن لا يصير البيت مظلماً، فثبت أن الضوءَ عَرَض.

وأمّا أن الظلمةَ عبارةٌ عن عدم الضوء عمّا من شأنه أن يستضيء فلوجهين:

الأول: أن حال البصير[٤] في الظلمة التامّة كحال الأعمى، ثم إن الأعمى لا يدرك كيفيةً البتّة[٥]، بل لا يبصر شيئاً أصلًا، فوجب أيضاً[٦] أن تكون الظلمةُ عبارةً عن مجرّدِ أن لا يدرك البصر شيئاً، فتكون الظلمةُ أمراً عدميّاً.

الثاني: أن في الليلة الظلماء إذا جلس إنسان[٧] قريباً من النار وإنسانٌ آخر بعيداً

---

(١) من قوله: «في الحال، ومن المحال» إلى هنا سقط من ب، ج.

(٢) ب، ج: «يصير مضيئاً».

(٣) ب، ج: «حالة».

(٤) كذا في ب، ج: «البصير»، وفي أ: «البصر».

(٥) ب، ج: «كيفية الظلمة البتة».

(٦) قوله: «أيضاً» سقط من ب، ج.

(٧) كذا في ب، ج: «إنسان»، وفي أ: «الإنسانُ».

منها في الظلمة[١] فالبعيدُ منها يرى القريب منها ولا يكون الهواء الذي بينهما مظلمًا بالنسبة إليه، وأمّا القريب من النار فإنه لا يرى البعيد منها، ويكون الهواء مظلماً بالنسبة إليه، فلو كانت الظلمةُ كيفيةً حقيقية لما اختلف حال الهواء الواحد في كونه مضيئاً ومظلماً بالنسبة إلى شخصين، فثبت أن الظلمة ما ذكرناه.

فهذا هو القولُ في حقيقة النور والظلمة.

المقام الثاني في أحكامهما[٢]: وهي أربعة:

الأول: اعتقدت الثنويةُ أن المرجع بالنور والظلمة إلى نفس الأجسام وذواتها، ونحن قد دللنا فيما مضى على حدوث الأجسام، فلو كان الحقُ ما قالوه لزم القولُ بحدوثهما[٣]، ولو كان الحقُّ ما ذهبنا إليه من أن النور عَرَض فيلزم[٤] أيضاً من حدوث الجسم حدوثُ النور لاستحالة سبق الحالّ على المحلّ.

ولئن سلّمنا قِدَمَ الأجسام، ولكن مع ذلك يجب القولُ بحدوث النور والظلمة أيضاً؛ لأنا قد بيَّنا كونَ النور من الأعراض، فاختصاصُ الجسم المتصّف به ليس بجسميته[٥]، ولا لما يحلّ فيها حلولًا واجباً، ولما يكون[٦] محلًّا لها ـ على ما ظهر فسادُ هذه الأقسام في مسألة الحدوث ـ بل يكون لأجل الفاعل المختار، فكل[٧] ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدَثٌ، فإذن النورُ محدث[٨].

---

(١) قوله: «في الظلمة» سقط من ب، ج.

(٢) في الأصول: أحكامها، والوجه: أحكامهما.

(٣) ب، ج: «بحدوثها».

(٤) ب، ج: «فلزم».

(٥) ب، ج: «لجسميته».

(٦) ب، ج: «واجباً، ولا لما يكون».

(٧) ب، ج: «وكل».

(٨) ب، ج: «محث».

وأمّا الظلمةُ فإن كانت أمراً عدميّاً ـ على ما قرّرناه ـ فلا كلام، وإن كانت صفةً ثبوتية كان بيانُ حدوثها كبيان حدوث النور.

الثاني: زعمت الثنويةُ أنه لا نهاية للنور والظلمة من جميع الجهات، إلا من الجهة التي بها يلقى[1] كل واحد منهما صاحبَه، فالنورُ غيُر متناهٍ إلا من جهة التحت، والظلمةُ غيرُ متناهية إلا من جهة الفوق، واحتجوا عليه تارة بما يدلّ على امتناع تناهي الأجسام مطلقاً، وتارة بما يقتضي امتناع تناهي النور والظلمة على الخصوص.

أمّا الأول: فقد قالوا: العالمُ لو كان متناهياً لكان الواقفُ على طرفه ونهايته إمّا أن يمكنه مدّ اليد إلى الخارج أو لا يمكنه، فإن أمكنه[2] ذلك فالذي يتسع من الخارج لمقدار ذراعٍ أقلُّ من الذي يتسع لمقدار ذراعين، والقابلُ للأقل والأكثر مقدار، فخارجُ العالم إذن مقدارٌ وجسم، فإن كان ذلك أيضاً متناهياً عاد الكلام الأول، وإلا فهو المطلوب، وأمّا إن امتنع إخراج اليد فهناك جسم؛ لأن العدم الصِّرف لا يكون مانعاً، فإذن لا نهاية للأجسام والمقادير على كل حال.

وأمّا الثاني فهو لأن[3] الحسّ يشهد بأن الأجسامَ النُّورانية صاعدةٌ والمظلمةَ هابطة، فلو كان النورُ متناهياً في جهة الفوق لكان يمكنه أن يتصاعد أكثر مما تصاعد الآن، ولو أمكنه ذلك لفعل؛ لأن الصاعد بطبعه إذا أمكنه ذلك لا بدّ وأن يصعد، وكذلك الظلمة يلزم أن تهبط أكثر من هبوطها الآن، ولو كانا[4] كذلك لما كانا متلاقيين، فلمّا كان تلاقيهما محسوساً علمْنا أنه لم يبق شيء من الجهات خالياً عنهما.

---

(١) ب، ج: «يلتقي».

(٢) ب، ج: «لا يمكنه مد اليد إلى الخارج، فإن أمكنه».

(٣) ب، ج: «فلأن».

(٤) ب، ج: «كان».

والجواب: الدليلُ على تناهي الأبعاد: أن لو قدّرنا خطّاً غير متناهٍ، ثم قدّرنا كرةً خرجَ من مركزها خطٌّ يوازي الخط الأول، فإذا دارت الكرة حتى صارَ الخطُّ المركزي[١] مسامتاً للخط الأول بعدما كان موازياً له: فلا بدّ وأن يُفرض في الخط الأول نقطةٌ هي أول النقطة المسامتة، لكن ذلك في الخط الغير المتناهي محال؛ لأنه[٢] لا نقطة إلا والمسامتة مع ما فوقها تحصل قبل المسامتة معها، وإذا كان لا تناهي الأبعاد أدّى إلى هذا المحال كان محالاً.

فأمّا قوله: الواقفُ على طرف العالم إمّا أن يمكنه إخراج اليد أو لا يمكنه.

قلنا: يمكنه.

قوله: فالذي يتسع من خارج العالم للذراع أقلُّ مما يتسع للذراعين، فيوجد خارج العالم مقدار.

قلنا: لا نسلّم أنه وجد[٣] خارج العالم شيء فيقبل[٤] الذراع والذراعين حتى يقال: القابل للذراع نصف القابل للذراعين؛ فإن النزاع ما وقع إلا في ذلك، بل إذا أخرجنا[٥] إليه اليد فليس هناك البتة شيء[٦] إلا اليد.

ثم إن سلّمنا ذلك فلِمَ لا يجوز أن يتعذّر إخراجُ اليد؟

قوله: هذا التعذّرُ لا بدّ وأن يكون لأجل جسم خارج يمنع مدَّ[٧] اليد.

---

(١) ب، ج: «المركوز».

(٢) قوله: «لأنه» سقط من ج.

(٣) ب، ج: «يوجد».

(٤) ب، ج: «يقبل».

(٥) ب: «خرجنا».

(٦) ب، ج: «شيء البتة».

(٧) ب، ج: «هذا».

قلنا: الشيءُ كما يتعذّر لوجود المانع فقد يتعذر أيضاً لعدم الشرط، وهاهنا كذلك.

قوله: الأجسامُ النُّورانية صاعدةٌ بطباعها[١].

قلنا: لا نسلّم، أمّا عند الفلاسفة فلأنّ الصعودَ حركةٌ مستقيمة، وهي على الأفلاك محال، وأمّا عند المسلمين فلأنه لا شيء من الصفات التي تختلف فيها الأجسام بواجب لشيء من الأجسام، فلا يكون الحركةُ الصاعدة والهابطة واجبة.

الثالث: زعمت الثنويةُ أنّ النورَ خيرٌ كلُّه، والظلمةَ شرٌ كلُّها، وذلك عندنا باطل؛ لأن الظلمةَ قد تسترُ الهاربَ من الظالم، والضوءَ يدلُّ عليه، والظلمةُ تُعين على النوم والاستراحة، والضوءُ قد يمنع منه، وإدامةُ[٢] النظر إلى الأشياء المشرقة تفسد البصر، والأشياءُ السودُ تجمعه فينفعَه في بعض الأوقات، والنظرُ إلى سواد شعر الجارية الحسناء وسوادِ حدَقتها ألذُّ من النظر إلى بياض[٣] شعر العجوز وبياض برصها، والعاشقُ المواصلُ لمعشوقه قد يتمنى طول الليل ويكره الصباح، ثم هبْ أن الحسَّ[٤] البصري يثني على النار فليسمع ما يقوله الحسّ اللمسي[٥]، على أنك قد عرفت أن البحث المبنيَّ على شرف الأشياء وخسّتها ليس بحثاً عقليّاً، بل هو بالمباحث الوعظية أليق.

واحتجّت الثنويةُ على قولهم بأنّا نرى في العالم خيراً وشراً، فلا بدّ من خيّر وشرير، وثبت أن أصل العالم هو النورُ والظلمة، فوجب أن يكون أحدُهما خَيْراً

---

(١) ب، ج: «بطبعها».

(٢) ج: «وإداته» تصحيف.

(٣) قوله: «بياض» سقط من ب، ج.

(٤) ب، ج: «الحسين»، وفي أ: «الحسن»، وتصويبهما «الحسَّ».

(٥) «الحس اللمسي» كذا في ج، وقد تُقرأ في ب: «الحسن التميمي».

والآخر شراً[١]، والنورُ لا شكّ أنه أفضل من الظلمة، فهو إذن خَيِّرٌ لذاته، والظلمةُ شرٌّ لذاته[٢].

والجواب عنه ما سيأتي إن شاء الله تعالى[٣] في مسألة الوحدانية، وأيضاً فهذا بناءٌ على أن العالَمَ مركّبٌ من النور والظلمة، وسنبطل ذلك، إن شاء الله تعالى.

الرابع: اتفقوا على كون النور حيّاً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متحركاً لذاته، ثم اختلفوا في القوة على هذه الإدراكات: فذهبت الديصانية[٤] إلى أن القوةَ على هذه الإدراكات الخمسة قوةٌ واحدة، لكنه تختلف الإدراكاتُ لاختلاف الآلات والمشاعر.

وأمّا المانويةُ فقد عدَّدوا القوى بحسب عدد الإدراكات: فجعلوا قوةَ الإبصار غيرَ قوة السماع وكذا في البواقي، وأمّا الظلمةُ فقد اختلفوا فيها: فذهبت الديصانية[٥] إلى أنها[٦] غيرُ عالمة ولا سميعة ولا بصيرة ولا حيّة، بل هي ميتة، وهي أيضاً غيرُ متحركةٍ بذاتها[٧]، بل هي راكدة، واحتجّوا عليه بأن النور لمّا كان موصوفاً بهذه الصفات كانت هذه الصفات خيِّرات، والظلمةُ ضدّ النور فوجب أن لا تكون[٨] موصوفة بشيء منها لما بينهما من التضادّ.

وذهبت المزوقيةُ إلى أنها حية، ولكنها غيرُ عالمة ولا سميعة ولا بصيرة.

---

(١) ب، ج: «شريراً».

(٢) ب، ج: «شريرة لذاتها».

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

(٤) كذا في ب، ج: «الديصانية»، وفي أ: «الريصانية» بالراء، وهو تحريف.

(٥) كذا في ب، ج: «الديصانية»، وفي أ: «الريصانية» بالراء، وهو تحريف.

(٦) «إلى أنها» كررت مرتين في ج.

(٧) ب، ج: «لذاتها».

(٨) ب: «لا يكون».

وذهبت المانويةُ إلى أنها موصوفةٌ بكل هذه الصفات، لكن[1] الفرقُ بينها وبين النور: أنها[2] تَستعمِل حياتَها وعلمها وسمعها وبصرها في الشر، والنورُ يستعمل هذه الصفات في الخير.

ولكلٍّ واحدة من هذه الفرق أدلةٌ ركيكة، ولسنا نحتاج إلى إيرادها؛ فإن الخوضَ في تفاريع المذاهب أمرٌ طويل، ولا طائل فيه.

المقام الثالث في الامتزاج: اتفقت الثنويةُ على أن تكوُّنَ[3] العالم من امتزاج النور والظلمة، والمعتمدُ في إبطاله وجهان:

الأول: أنّ النورَ عرض، والظلمةُ عدمُ النور عمّا من شأنه أن يقبله[4]، وامتزاجُ العرض بعدم نفسه غيرُ معقول.

الثاني: إن سلمنا[5] أنّ امتزاجَ النور بالظلمة[6] معقولٌ في[7] الجملة، ولكن لا يمكن أن تكون هذه الأجسامُ مركّبةً منهما؛ فإنّا نرى الأجسامَ الكثيفة إذا لم يقابلها الأجسامُ المنورة ـ كالشمس والقمر وسائر الكواكب والنار ـ فإنها تكون مظلمةً جدّاً، ولو كانت مركبةً من النور والظلمة لكان ما فيها من أجزاء النور منورة، فلمّا لم يكن كذلك بطَل ما قالوه.

ثم هاهنا إلزاماتٌ على قولهم: العالَـمُ[8] متكونٌ من امتزاج النور والظلمة، مع

(١) ب، ج: «الصفات ولكن».
(٢) ب، ج: «أن الظلمة».
(٣) ج: «يكون».
(٤) ب، ج: «أن يكون مستنيراً».
(٥) ب، ج: «أن نسلّم».
(٦) ب، ج: «والظلمة».
(٧) ب، ج: «على».
(٨) ب، ج: «قولهم: إن العالم».

قولهم: النورُ[١] لا يفعل إلا الخير، والظلمةُ لا تفعل إلا الشر، وهي أربعة:

الأول: أنّ امتزاجَها إمّا أن يكون[٢] خيراً أو شراً، فإن كان خيراً والنورُ[٣] كان تاركاً له من[٤] الأزل، فإن تَرَكَه اختياراً، واختيار ترك الخير شر: كان النورُ شريراً، وإن تَرَكَه عجزاً، والعجز نقص، والنقص شر: لزم المحال.

وأمّا إن كان الامتزاجُ فَتَرْكُ[٥] النورِ دفعَ ذلك الشرِّ إن كان بالاختيار، وتَرْكُ دفعِ الشرِّ شرٌّ: فيكون[٦] النورُ شريراً، وإن كان عجزاً، والعجز نقص: فيكون النورُ ناقصاً.

الثاني: من قال: أنا ظلمة، فقائل هذا القولِ إن كان ظلمةً كانت الظلمةُ[٧] صادقة، فتكون فاعلةً للحسن، وإن كان هو النورُ كان النور كاذباً، فيكون فاعلاً للقبيح.

الثالث: مَن قال: أنا جانٍ، فقائلُ هذا القول إمّا أن يكون هو النورَ أو الظلمة، وكان هو النورُ فإن كان صادقاً: كان النور جانياً، وإن كان كاذباً: كان أيضاً فاعلاً للقبيح، وإن كان هو الظلمةَ فلا بدّ وأن تكون صادقةً في مقالتها؛ لأنها إن[٨] كانت قد جنت فيما مضى فإخبارُها عن كونها جانيةً صدق، وإن لم تجنِ فإخبارُها عن كونها جانيةً كَذِب، والكذبُ جناية، فهي على كل الأحوال صادقة، فتكون الظلمةُ فاعلة للصدق.

---

(١) ب، ج: «قولهم: إن النور».

(٢) في ج رسمت بحيث تُقرأ بالياء والتاء.

(٣) ب، ج: «فالنور».

(٤) ب، ج: «في».

(٥) ب، ج: «الامتزاج شراً فترك».

(٦) ب، ج: «كان».

(٧) ب، ج: «ظلمته».

(٨) ب، ج: «إذا».

الرابع: أَنّ[١] الإنسانَ إذا كان مركّباً من النور والظلمة، والنورُ لا يقدر إلا على الخير، والظلمة لا تقدر إلا على الشر، فحينئذٍ يكون الأمرُ والنهي والزجر والحثّ عبثاً.

واحتجّت الثنويةُ على كون العالَم متكوِّناً من النور والظلمة بأن قالوا: وجدنا أجسام العالَم على ضربين: أحدهما: ذا ظلٍّ يستر غيره من أن يقع عليه النور، والثاني: لا ظل له، كالأجسام النيّرة المشرقة، فعلمْنا[٢] أن ما كان ذا ظل فالظلامُ غالب عليه، وما ليس بذي ظلّ فالنورُ غالب عليه.

والجواب: أنه ليس كلُّ ما لا يقع له ظل فهو نيِّر، فإن الهواءَ لا يقع له ظل وإنه ليس بنيِّر.

ولئن سلَّمنا أنّ كلَّ جسم فهو إمّا ذو ظل وإمّا نيّر، ولكن لا يلزم من امتناع خلوّ الجسم عن وصفين كونُه مركّباً عنهما مثلَ الزوجية[٣] والفردية وغيرهما.

ولئن[٤] سلّمنا أن ذلك يقتضي تكوَّنَ بعضِ الأجسام من النور، وتكوّنَ البعض من الظلمة، ولكن لمَ قلتم: إنّ أجسامَ العالم إنما تتكون من امتزاجهما؟ ولمَ لا يجوز أن يكون[٥] تكوُّنُ البعضِ من النور وحده، وتكونُ البعض الآخر[٦] من الظلمة وحدها؟

(١) قوله: «أن» سقط من ب، ج.

(٢) ب: «فقلنا».

(٣) ب، ج: «كالزوجية».

(٤) ب، ج: «وإن».

(٥) قوله: «يكون» سقط من ب، ج.

(٦) قوله: «الآخر» سقط من ب، ج.

واعلم أن تكوُّنَ الأجسام من امتزاج النور والظلمة كالأمر الذي يُعرف فسادُه بالضرورة، فلذلك قال بعض العلماء: حقيقةُ مذهب الثنوية يرجع إلى أحد كلامين للفلاسفة[١]:

أحدهما: أنْ يكون مرادُهم بالنور والظلمة ما تسمّيه الفلاسفةُ هَيُولى وصورة، فإن الجسمَ عندهم مركبٌ[٢] منهما، فالثنويةُ عَبرّت عن الصورة بالنور، وعن[٣] الهيولى بالظلمة.

وثانيهما: أنّ كلَّ جسم[٤] فهو ممكنٌ لذاته، موجودٌ بغيره[٥]، والإمكانُ طبيعة عدمية، فعبَّروا عنه بالظلمة، وعن الوجود بالنور.

المقام الرابع: في حدوث الامتزاج: يقال للثنوية: عندكم الأجسامُ قديمة، فكيف قطعتم مع ذلك على حدوث امتزاج النور والظلمة[٦]؟

قالوا: لوجهين: **الأول**: أنّا وجدنا النورَ طالباً للخلاص من الظلمة أبداً، فلو كان ممازجاً له في الأزل لمَا كان طالباً إزالةَ الأمر الأزلي.

الثاني: أنّ الأجسامَ النيّرةَ خفيفةٌ صاعدة، والمظلمةَ ثقيلةٌ سافلة، ولذلك فإن كل شيء في العالم فصَفْوُه يعلو كُدرةً، فعلمْنا أنّ النورَ لم يزل كان[٧] غالباً على الظلمة، وإنما[٨] كانا متباينين.

---

(١) ب، ج: «كلامي الفلاسفة».
(٢) ب، ج: «مركب عندهم».
(٣) ب: «عن».
(٤) ب، ج: «ممكن».
(٥) ب، ج: «وموجود لغيره».
(٦) ب، ج: «الامتزاج».
(٧) قوله: «كان» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «وأنهما».

والجواب[١] عن الأول: أنهما لمّا كانا متباينَيْنِ في الأزل لَمْ طلب أحدُهما الامتزاج بالآخر، والامتزاجُ تركُ التباين؟ فإذا جاز أن يكون طالباً تركَ التباين الأزلي فلمَ لا يجوز عكسه؟ وهو أن يكون طالباً تركَ الامتزاج الأزلي.

وعن الثاني: أنّ كونَ النور صاعداً بطبعه، والظلمةُ هابطةٌ بطبعها إذا لم ينافِ امتزاج أحدهما بالآخر في بعض الأوقات وجب أن لا يكون منافياً له في شيء من الأوقات؛ لأن حكمَ الشيء لا يختلف باختلاف الأوقات.

المقام الخامس: في سبب حدوث هذا الامتزاج، وفي سبب الخلاص

المرقوبيّةُ زعموا أن امتزاج الأصلين إنما كان لشيء ثالث هو المعدَّلُ المتوسط.

وأمّا المانويةُ والديصانيةُ فقد أنكروا هذا المتوسط، وزعموا أن سبب هذا الامتزاج هو أنّ كلَّ واحد من النور والظلمة كان عالماً بأنّ معه غيرَه، فاتفق في بعض الأوقات أن التفتت[٢] الظلمةُ إلى النور فمالتْ إلى المخالطة به[٣]، ثم تعلّق بعض أجزائها ببعض أجزائه، ثم حاول النور الأعظم تخليص تلك الأجزاء النوريةِ عن[٤] الأجزاء الظلميّة فما أمكن ذلك إلا ببناءِ هذا العالم وخلقِ الأجرام النيّرة فيها[٥]، حتى إن تلك الأجرام[٦] تستصفي ما في هذا العالم من الأنوار وتردُّها إلى عالم النور الأعظم إلى أن لا يبقى في هذا العالم المظلم شيءٌ من النور، فحينئذ يتخلص النورُ بالكليّة من الظلمة[٧]، ويبطلُ هذا العالم المحسوس، فذلك هو المبدأ، وهذا هو المعاد.

---

(١) ب، ج: «الجواب» دون واو.

(٢) ب: «التقت».

(٣) في الأصول: «بها»، والوجه: به.

(٤) كذا في ب، ج: «عن»، وفي أ: «على».

(٥) ب، ج: «فيه».

(٦) زاد في أ: «لا»، وهي ساقطة في ب، ج وهو الصواب.

(٧) ب، ج: «من تلك الظلمة».

فهذا ما تلخّص من مذاهبهم على ما في كُتب المتكلّمين الناقلين عنهم، وما وراء ذلك فهو أليقُ بكتب الحكايات منه بكتب[١] الحقائق[٢].

فنقول: إن هذا باطل؛ لأن هذا الامتزاجَ إمّا أن يكون طبيعيّاً لهما أو اختياريّاً، فإن كان طبيعياً: وجب حصولُه في الأزل، وإن كان اختيارياً: فهذا الاختيار إمّا أن يكون ثابتاً لتلك الأجسام[٣] لذواتها، وهو حاصلٌ لها من غيرها، والأولُ قد ظهر فسادُه في مسألة الحدوث حيث بيّنا أنّ الصفةَ التي لا تتشارك فيها الأجسامُ لا تكون واجبةً لشيء منها[٤]، فتعينّ الثاني، وذلك الشيءُ إن كان أيضاً جسماً عاد المحال، وإن لم يكن جسماً فيكون حينئذٍ لا بدّ من موجود[٥] غيرِ جسم ولا جسماني يكون هو معطياً للنور والظلمة قدرةً واختياراً بهما يتمكّنان من الامتزاج، وهذا يكون اعترافاً بالصانع تعالى[٦]، وتركاً للتثنية، ولا يبقى الخلافُ إلا في قِدَم الأجسام وحدوثِها، وذلك قد مرّ.

واعلم أن من الناس مَن حاول إبطال ذلك بأن قال: النورُ والظلمةُ إذا كانا قديمين فلماذا اختار الامتزاجُ في هذا الوقت دونما قبلَه أو ما بعده؟

وهذا خطأ؛ لأن لهم أن يقولوا: كما جاز من الفاعل القديم عندكم تخصيصُ الفعل بوقت دون وقت جاز لنا أن نقول ذلك[٧] أيضاً.

---

(١) قوله: «الحكايات منه بكتب» سقط من ب.

(٢) ج:«الحكايات منه لا بكتب الحقائق»، وقوله: «الحكايات منه لا يكتب» سقط من ب.

(٣) ب: «لتلك الأمساك» تحريف.

(٤) ب، ج: «من الأجسام».

(٥) ب، ج: «وجود».

(٦) ب، ج: «بالصانع تبارك وتعالى».

(٧) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.

وأما[١] المرقوبيةُ القائلون بالمعدَّل فقولهم لا يستمر على مذهبهم[٢]؛ لأن ذلك الامتزاج إن كان خيراً كان فاعلُه من[٣] النور؛ لأن الخيرَ لا يصدر إلا من النور، وإن كان شرّاً كان فاعلُه الظلمة؛ لأن الشر لا يصدر إلا منها، فبطل المتوسط[٤]، وإن أرادوا بالمتوسّط الباريَ تعالى الذي يجمع بين الأجسام، ويؤلّفها، ويخلق منها الأجناس والأنواع: كان ذلك تركاً للتثنية.

الفصل السابع: في الرد على المجوس

اعلم أنهم[٥] أثبتوا للعالم صانعاً غيرَ جسم ولا جسماني، عالماً قادراً حكيمًا، ونزّهوه عن خلق الجهل والألم والمرض وجميع أنواع الشرور أجمع[٦]، وسمَّوه بيزدان، فاحتاجوا عند ذلك إلى[٧] إسناد هذه الشرور إلى الشيطان، واختلفوا في كونه جسماً[٨]، وفي كونه حادثاً؛ فالأقلّون على أنه قديمٌ فليس[٩] بجسم ولا جسماني، والأكثرون على أنه محدث وجسم[١٠]، وزعموا[١١] أن سبب حدوثِه أنه عَرَضَ ليزدان في بعض الأوقات فكرة، وهي أنه كيف يكون حالي لو كان في ملكي مَن

(١) قوله: «أما» سقط من ب، ج.
(٢) ب، ج: «على أصل مذهبهم».
(٣) قوله: «من» سقط من ب، ج.
(٤) ج: «التوسط».
(٥) كذا في ب، ج: «اعلم أنهم»، وقوله: «اعلم» سقط من أ.
(٦) قوله: «أجمع» سقط من ب، ج.
(٧) ب، ج: «في».
(٨) كذا في ب، ج: «جسمًا»، وفي أ: «جسمه».
(٩) ب، ج: «وليس».
(١٠) ب، ج: «جسم ومحدث».
(١١) ب، ج: «فزعموا».

ينازعني[١]؟ فتولّد الشيطان عن هذه الفكرة، ثم إنه حارب بعسكره يزدانَ وعسكرَه، وصفةُ تلك المحاربة مذكورة في كتب المتكلمين.

واعلم[٢] أن البحثَ العقلَي بيننا وبينهم إنما يقع[٣] في مقامين:

أحدهما: قولهم: إنه لا يجوز إضافةُ الشرور والآلام إلى الله تعالى، ونحن ندفع ذلك بطريقين:

أحدهما: أمّا على مذهبنا وهو أن نمنع[٤] من تحسين العقل وتقبيحه، وأمّا على مذهب المعتزلة فهو أن نسلم ذلك ونبين وجه الحُسن في هذه الآلام، وهو[٥] طريقةُ المعتزلة، وهي عَسِرةُ التمشية على ما سيأتي بيانه.

والثاني: أن نبيّنَ تناقض هذا المذهب؛ لأن الشيطانَ الذي هو أصلُ الشرور والآلام لمّا أضافوا حدوثَه إلى الله تعالى فكيف يمكنهم تنزيهَ الله تعالى عن فعل الآلام؟

وثانيهما: أن نبيّن أنّ المحاربةَ[٦] مع الله تعالى محال، وذلك إنما يمكن ببيان كونه تعالى قادراً على ما لا نهاية له من المقدورات، وذلك مما قد مرّ، وأمّا ما وراء ذلك من رواية مذاهبهم في كيفية تلك[٧] المحاربة والاشتغال بإبطالها فالأَولى تنزيهُ الكتب العلميّة عن مثل تلك الركاكات[٨].

(١) ج: «ينارعني».
(٢) في أ: «اعلم».
(٣) ب، ج: «وقع».
(٤) ب، ج: «يمنع».
(٥) ب، ج: «وهي».
(٦) ب، ج: «المحادثة».
(٧) قوله: «تلك» سقط من ب، ج.
(٨) ب، ج: «تلك الركاكات والله الموفق».

الفصل الثامن: في الرد على النصارى

إنه يجب علينا أن نعرفَ مذهبَهم في ذات الله تعالى وصفاته، ثم بعد ذلك نتكلّمُ فيما يعتقدونه في أمر عيسى عليه السلام.

أمّا الأول: فقد اشتهر فيما بين المتكلّمين أن النصارى يقولون: إن اللهَ تعالى واحدٌ بالجوهرية، ثلاثةٌ بالأُقْنُوميّة.

وأما[١] وصفهم اللهَ تعالى[٢] بأنه جوهر: فالخلاف فيه ليس إلا في اللفظ، فإنه قد اشتهر من مذهبهم أن الله تعالى ليس بمتحيز[٣]، وأنه منزّه عن المكان والجهة.

وأمّا الأقانيمُ: فالناسُ قد تخبّطوا في معرفة مرادهم بذلك، ونحن نذكر تقسيماً يحيط بجميع الأقسام التي يمكن أن يقالَ فيه، فنقول: المرجعُ بالأقانيم الثلاثة إمّا أن يكون إلى[٤] محض ذاته أو لا يكون كذلك، والأولُ ضروريُّ الفساد لا يقوله عاقل؛ لأنّ الذاتَ الواحدةَ من حيث إنها واحدةٌ يمتنع أن تكون أموراً ثلاثة.

وأمّا الثاني فلا يخلو: إمّا أن يكونَ المرجعُ ببعض الأقانيم إلى مجرد ذاته، وإمّا أن لا يكون، فالأول هو الذي يُحكى عن بعضهم أنّ أُقنومَ الأب هو نفسُ الذات، أي وجود الباري تعالى هو عين[٥] ذاته، وأما الثاني فلا يخلو: إمّا أن يكون المرجعُ بالأقانيم الثلاثة إلى موجودات ثلاثة أو لا يكون، فإن كان الأول: فإمّا أن يكون تلك الموجوداتُ الثلاثةُ[٦] صفاتٍ قائمةً بذات الله تعالى ـ كما يقوله الصفاتية ـ وإمّا أن يكون

---

(١) ب، ج: «فأما».

(٢) ب، ج: «وصفهم ذات الله تعالى».

(٣) ب، ج: «متحيزاً».

(٤) ب، ج: «في».

(٥) كذا في ب، ج: «عين»، وفي أ: «غير».

(٦) قوله: «الثلاثة» سقط من ب، ج.

تلك الموجوداتُ الثلاثةُ[1] موجوداتٍ قائمةً بأنفسها، على ما يقوله مَن أثبت آلهةً كثيرة.

وأمّا إن لم تكن الأقانيمُ الثلاثة أموراً موجودة فهي إمّا أن تكون من قبيل الأحوال ـ على ما يقوله أبو هاشم[2] ـ أو من قبيل الأحكام ـ على ما يقوله أبو الحسين ـ أو من قبيل السلوب أو[3] الإضافات ـ على ما يقوله الفلاسفة؛ فهذه هي الوجوهُ التي يمكن حمل الأقانيم عليها.

والأشبهُ عندي أنّ مرادَ النصارى من الأقانيم الأحوالُ التي يثبتها[4] أبو هاشم.

بيانه: وهو أنّ الأحوالَ عند أبي هاشم لا توصف وحدَها بالتعدّد والوحدة ولا[5] بالمعلومية والمجهولية[6]، بل الذاتُ على الأحوال توصف بالتعدّد مرةً وبالاتحاد أخرى، والنصارى أيضاً يمنعون من وصف الأقانيم وحدَها بالتعدّد، بل يقولون: الذاتُ في نفسها واحدة[7]، ومع الأقانيم ثلاثة: أي: الذات إذا[8] أُخذت مع أُقنوم الوجود ـ أي مع صفة الوجود ـ فهي واحدة، فإذا أُخذت مع أقنوم العالِمية ـ أي مع صفة العالمية ـ فهي شيء آخر؛ لأنّ أحدَ المجموعين مغايرٌ للمجموع الآخر في الاعتبار، وكذا القولُ في أقنوم الحياة.

فالحاصلُ أنّ الذاتَ واحدة، والأقانيمَ لا تتعدّد أصلاً، وأمّا الذاتُ على الأقانيم

---

(١) قوله: «تلك الموجودات الثلاثة» سقط من ب، ج.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام ابن الأستاذ أبي علي محمد الجبائي المعتزلي (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ)، من كبار الأذكياء. كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، وله من الكتب: كتاب «الجامع الكبير»، وكتاب «العرض».

ترجمته في: «وفيات الأعيان» لابن خلكان، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥: ٦٣)

(٣) ب، ج: «و».

(٤) ب، ج: «بينها»، وفي أ: «يبثها»، وهي تصحيف.

(٥) في أ: «لا».

(٦) ج: «ولا بالجهولية»، ب: «ولا بالمجهولية».

(٧) ج: «وحدة».

(٨) ب: «إلى»، و«إذا» كررت مرتين في ج.

فثلاثة، فظهر مما بيّنا أنّ الشرائطَ الثلاثةَ التي في مذهبهم مِن: وَحدة الذات، والامتناعِ من تعديد الأقانيم، والقولِ بأنّ الذاتَ بالأقانيم ثلاثةٌ غيرُ حاصلة إلا في مذهب أبي هاشم، فأمّا الصفاتيةُ فإنهم لا يمنعون من تعديد الصفات، وذلك لا يلائم امتناعَ النصارى من تعديد الأقانيم.

وإذا[١] عرفت ذلك[٢] فلنرجع إلى تقسيم[٣] المذكور فنقول: إن كان مرادُهم بالأقانيم الثلاثة ذواتٍ ثلاثةً قائمةً بأنفسها غيرَ ذات الله تعالى: فذلك يُبطله ما[٤] سيأتي في مسألة الوحدانية ـ إن شاء الله تعالى ـ وأيضاً فهذا لا يلائم قولَهم: إنّ الذاتَ واحدة[٥] فقط.

وإن كان مرادُهم بالأقانيم الصفات القائمةَ بذات الله تعالى: فالمعنى صحيح، على ما سيأتي في مسألة الصفات، وحينئذ لا يكون كفرُهم بسبب ذلك، بل بسبب قولهم بإلهية عيسى وإنكار[٦] نبوة محمد ـ عليهما السلام ـ وأيضاً فهذا لا يلائم امتناعَهم[٧] عن تعديد الأقانيم.

وإن كان مرادُهم الأحوالَ التي يقول بها أبو هاشم، وهو الأظهر، أو الأحكامَ التي يقول بها أبو الحسين، أو السلوبَ والإضافات فالكلام عليه ما سيأتي في مسألة الصفات، فظهر بهذا ما يَصحُّ وما يبطل مما يمكن أن يرادَ بالأُقنوم، وعند ذلك لا يضر[٨] جهلنا بمرادِهم بالأقنوم على التعيين.

---

(١) ب، ج: «فإذا».
(٢) قوله: «ذلك» سقط من ب، ج.
(٣) ب، ج: «التقسيم».
(٤) ب، ج: «نبطله بما».
(٥) ج: «وحده».
(٦) ب، ج: «عيسى ـ عليه السلام ـ وإنكار».
(٧) ب، ج: «مذهبهم، وهو الامتناع».
(٨) ب، ج: «يضرنا».

بقي في هذا الموضع بحث آخر وهو حصرُهم[١] الأقانيمَ في الآب والابن وروح القدس، أي في الوجود والعلم والحياة. وللمتكلّمين هاهنا مقامان:

أحدهما: المطالبةُ بإقامة الدلالةِ على هذا الحصر، وهم يقولون إن[٢] كلَّ واحد من الفِرَق يَدَّعي انحصارَ صفات الله تعالى في عدد مخصوص؛ فالأشعريةُ يحصرونها في سبعة أو ثمانية، أو أكثر[٣].

والمعتزلةُ[٤] من أصحاب أبي هاشم زعموا أن الصفةَ الذاتية واحدةٌ والصفاتِ المستفادةَ منها أربعة، فما به[٥] يثبتون هذا الحصر فنحن نثبت به أيضاً حصَرنا.

المقام الثاني: أن قالوا: إنكم لمّا سلّمتم أنّ اللهَ تعالى فاعلٌ مختار فلا بدّ لكم من الاعتراف بكونه قادراً، فلِمَ[٦] لا تثبتون أُقنوم القدرة؟

والأغلبُ على ظني أنّ مذهب النصارى في هذا الموضع هو مذهب الفلاسفة حيث زعموا أنّ علمَ الله تعالى علمٌ فعلي لا علم انفعالي، والعلمُ الفعليُّ هو الذي يكون مبدأً لحدوث المعلوم، مثل علمِ المهندس الباني للدار فإنه هو السببُ لبناء الدار، والعلمُ الفعليُّ هو القدرةُ نفسها لا غير إذا كان الفاعلُ غنيّاً عن الآلات والأدوات، وكان الفعل غنيّاً عن الزمان والمادة، فهذا هو[٧] مذهب النصارى.

ثم إن سلّموا كونَه تعالى فاعلاً مختاراً، ولكن القادريةُ عبارةٌ عن الأمر الذي

---

(١) ب، ج: «وهو في حصرهم».

(٢) ب، ج: «بأن».

(٣) ب، ج: «و أكثر».

(٤) ب، ج: «المعتزلة» دون واو.

(٥) كذا في ب، ج: «فما به»، وفي أ: «فإنهم».

(٦) ب، ج: «فلماذا».

(٧) قوله: «هو» سقط من ب، ج.

لأجله يصح الفعل، والله تعالى إنما يصحّ منه الفعلُ لذاته المخصوصة، فلا يكون له ـ تعالى ـ قدرةٌ زائدة على ذاته، بل قدرتُه عينُ ذاته، كما هو مذهب أبي الحسين، فلا يلزم من نفي كونِ القدرةِ أقنوماً رابعاً نفيُ كونِه قادراً.

فالحاصلُ أن مذهبهم في كونه تعالى قادراً إمّا أن يكون مثلَ مذهب الفلاسفة، أو مثل مذهب أبي الحسين.

ومن المطالبات أن قالوا للنصارى: لمَ لا تثبتون للإله[١] تعالى أقُنومَ السمعِ والبصر؟ وأظن أيضاً هاهنا أنّ طريقتَهم فيه[٢] طريقةُ الفلاسفة، وهي أنّ هذين الإدراكين يتوقّفان على حصول صورة المبصر[٣] والمسموع إمّا في المدرِك أو في آلة الإدراك، وذلك لا يصحّ إلا على الجسم أو على[٤] الجسماني، فيكون على الله محالًا.

وغرضي من التنبيه على هذه الأشياء أن يُعلمَ أنّ مادةَ الشكوك والشبهات في جميع الملل والأديان هي الفلسفة، فمن أحكم إبطالها قَدِرَ على إفساد جميع الأباطيل والشبهات.

أمّا الكلام فيما يقولونه في أمر عيسى ـ عليه السلام ـ فالناسُ قد تخبّطوا فيه، والأَولى تقسيمُ الوجوه التي يمكن أن يقال في ذلك، وقبل ذلك لا بدّ[٥] من مقدمة، وهي أنّ الناسَ اختلفوا[٦] في حقيقة الإنسان؛ فمنهم مَن ذهب إلى أنه[٧] نفسُ هذه

---

(١) ب، ج: «لله».

(٢) قوله: «فيه» سقط من ب، ج.

(٣) ج: «المبصرة».

(٤) قوله: «على» سقط من ب، ج.

(٥) ب، ج: «فلا بد».

(٦) ب، ج: «الناس قد اختلفوا».

(٧) ب، ج: «أنها».

البِنْية المخصوصة، ومنهم مَن[١] ذهب إلى أنه[٢] لا بدّ مع ذلك من وجودِ قائم بنفسه غيرِ متحيّزٍ ولا قائمٍ بالمتحيز يسمّى بالنفس الناطقة، فالنصارى إمّا أن يكونوا قائلين بهذه النفس أو لا يقولوا بها، وأيضاً فإمّا أن يثبتوا لذات الله تعالى أمراً سواء كان ذلك الأمرُ معنًى أو حالاً أو حُكماً أو إضافة؛ أو لا يثبتوا ذلك.

وإذا[٣] عرفت ذلك فنقول: النصارى إمّا أن يكونوا من القائلين بحلولِ ذاتِ الله تعالى أو حلولِ[٤] صفاته إمّا في بدن عيسى عليه السلام[٥] أو في نفسه الناطقة، وذلك أقسامٌ أربعة.

وإمّا أن يقولوا باتحاد ذاتِ الله تعالى أو باتحادِ صفاته إمّا ببدن عيسى أو بنفسه الناطقة، وهذه أربعةٌ أخرى، وإمّا أن يقولوا بتولّد بدنه أو نفسه من ذات الله تعالى أو من صفاته، وهذه أربعة أخرى.

أو لا يقولوا بشيء من هذه الأقسام الاثني عشر، ولكن يقولوا[٦]: إن الله تعالى أعطى عيسى ـ عليه السلام ـ خاصيةً إمّا لبدنه أو لنفسه، لأجلها قَدِرَ على ما لم يقدر عليه سائرُ البشر من إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وخلق الأجسام.

وإمّا أن لا يقولوا بذلك أيضاً، بل يقولوا[٧]: إن الله تعالى كان يفعل خوارقَ العادات إكراماً لعيسى ـ عليه السلام ـ وتصديقاً لنبوّته، واتخذه ابناً لنفسه تشريفاً

(١) ب: «وقسم من».
(٢) ب، ج: «أنها».
(٣) ب، ج: «فإذا».
(٤) ب، ج: «بحلول».
(٥) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.
(٦) ب، ج: «يقولون».
(٧) ب، ج: «يقولون».

له[١]، كما اتخذ إبراهيم خليلًا لنفسه تشريفاً له، فهذه هي الأقسامُ التي يمكن حملُ مذهبِ النصارى عليها.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الحلولُ والاتحادُ فسيأتي إبطالُهما في باب ما يستحيل على الله تعالى، فبطلت الأقسام الثمانية، وأيضاً فلو حلّت صفةُ الله تعالى في بدن عيسى عليه السلام[٢] أو في روحه ففي تلك[٣] الحالة إن كان اللهُ عالماً، وكلُّ عالمٍ فعلمُه قائمٌ به؛ فلزم أن يكونَ علمُ الله تعالى موجوداً فيه وفي عيسى دفعةً واحدة، وذلك[٤] محال لاستحالة قيام الصفة الواحدة بموصوفَيْن، وإن لم يكن الله تعالى عالماً في ذلك الوقت كان كونُه تعالى عالماً حُكماً جائزاً؛ فيفتقر إلى مخصصٍ يخصّصُه به، وذلك يخرجُه عن الإلهية.

وأمّا التولّدُ فلا بدّ وأن يقال: المتولِّدُ حادث، فلا يخلو إما[٥] أن يكونَ حدوثُه من: ذات الله تعالى، أو من بعض أجزاء ذاته ـ تعالى الله[٦] عن ذلك علوّاً كبيراً ـ، أو من صفاته، أو لا يكونَ كذلك، فإن كان الأول: كان ذاتُ الله تعالى جزءاً من عيسى، فيعود إلى القول بالحلول أو الاتحاد، وهو محال، وإن كان الثاني: لزم أن يكون اللهُ تعالى متجزّئاً في ذاته، وذلك أيضاً محال[٧] على ما ليس بجسم، وإن كان الثالث: عادَ إلى القولِ بالحلولِ أو الاتحادِ في صفات الله تعالى، وإنه محال؛ فبطلت الأقسامُ الاثنا[٨] عشر.

---

(١) قوله: «له» سقط من ب، ج.
(٢) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.
(٣) كذا في ب، ج: «ففي تلك»، وفي أ: «فتلك».
(٤) ب، ج: «وهذا».
(٥) قوله: «إما» سقط من ب، ج.
(٦) لفظ الجلالة: «الله» لم يرد في ب، ج.
(٧) ب، ج: «محال أيضاً».
(٨) ب: «الاثني» خطأ.

وأمّا القسم الثالث عشر، وهو أن يقال: إنه تعالى أعطاه قُدرةً قَدِرَ بها على ما لم يقدر عليه غيرُه: فليس يقتضي ذلك كونه إلهاً.

وأيضاً فسنُبين في باب خلق الأعمال أن ما عدا قدرةِ الله تعالى يستحيل أن يكون صالحاً للإيجاد، نعم[١] المعتزلةُ ذكروا طريقةً في أن القادر بالقدرة لا يصحّ منه فعل الجسم، ولكنا[٢] سنبينّ ضعفها في باب الصفات إن شاء الله تعالى[٣].

وأمّا القسم الرابع عشر: فالنزاعُ فيه لفظي؛ لأنّ إطلاقَ اسم النبوة على جهةِ التشريف أمرٌ لفظيٌّ يجب الرجوع فيه[٤] إلى الشرع، ولمّا منعَ صاحبُ شريعتنا منه لا جرمَ امتنعنا منه بسبب ذلك.

فهذا هو الكلامُ المحصّل عندي في هذا الباب.

واعلم أن المتكلّمين تخبّطوا في نقل مذاهب النصارى، وذلك إمّا لتخبّط المذهب في نفسه، أو لعدم علمهم بكيفيّته، وعلى التقديرين فالأَولى في هذا الباب ما فعلناه؛ لأنّ الخوضَ في إبطالِ مذهبٍ لا يُعلم كيفيّته على التحقيق لا يورث إلا كثرةَ التخبّطِ والفضيحة.

وإذ قد فرغنا عن الكلام الملخّص فلننقل المذاهبَ التي أوردها المتكلّمون، ولنطبق كلَّ واحد منها على قسم من الأقسام التي فصلناها[٥] فنقول: النصارى اتفقوا على الاتحاد، لكنهم بعد ذلك اختلفوا: فالملكانيةُ ذهبتْ إلى أنّ الاتحادَ وقع بالإنسان الكليّ لا بالإنسان الجزئي، والباقون أثبتوا الاتحادَ بالإنسان الجزئي.

---

(١) ب، ج: «بلى».

(٢) ب: «ولكننا».

(٣) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد ب، ج.

(٤) ب، ج: «فيه الرجوع».

(٥) ب، ج: «حصلناها».

ثم هؤلاء اختلفوا في تفسير الاتحاد:

فقالت اليعقوبية: المرادُ منه الممازجةُ حتى صار منهما[(١)] شيءٌ ثالث كما تمزج النار بالفحمة فيحصل منهما الجمر الذي ليس هو بنار ولا بفحم، ولذلك قالوا: المسيحُ جوهرٌ من جوهرين، وأُقنوم من أقنومين، لاهوتيٌّ وناسُوتي.

وقالت النسطورية: معنى الاتحادِ هو أنّ الكلمةَ جعلته هيكلاً ومحلاًّ، وأذرعته أذراعاً، ولذلك قالوا: المسيح جوهران أُقنومان.

ومنهم مَن قال: الاتحادُ وقع به كما اتحد نقشُ الفصّ بالشمع، وصورةُ الوجه بالمرآة من غير أن يكون قد انتقل النقشُ من الفص إلى الشمع والوجهِ إلى المرآة.

ومنهم مَن قال: المـرادُ بالاتحاد هو أنه ظـهرت آثار الكلمة على يد[(٢)] عيسى عليه السلام.

وفسّر يحيى بنُ عدي[(٣)] قولَ النصارى بالآب[(٤)] والابن وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من أنه تعالى عقل وعاقل ومعقول، فهو من حيث إنه عقلٌ هو أقنومُ الأب، ومن حيث إنه عاقل لذاته فهو أقنومُ الابن، ومن حيث إنه معقولٌ لذاته فهو أقنومُ روحِ القدس.

---

(١) ب، ج: «فيهما».

(٢) ب، ج: «يَدَيْ».

(٣) هو الفيلسوف الحكيم أبو زكريا يحيى بن عَدِيّ بن حميد (٢٨٠ - ٣٦٤ هـ)، انتهت إليه الرِّئاسة في علم المنطق في عصره، قرأ على الفارابي، ونسخ كثيراً من كتب المتكلمين وترجم عن السريانية، من كتبه «تهذيب الأخلاق»، و«الرد على ما تعتقده الفرق الثلاث، اليعقوبية والنسطورية والملكية».
ترجمته في: «أخبار العلماء بأخيار الحكماء» للقطفي (١: ٢٧٠)، «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (١: ٣١٧).

(٤) ب، ج: «في الآب».

وأمّا الأرمنوسيّة[١] فإنهم زعموا أن عيسى عليه السلام[٢] كان عبداً لله تعالى ورسولاً له، ولكنه تعالى اتخذه ابناً لنفسه على سبيل التشريف كما اتخذ إبراهيم عليه السلام[٣] خليلًا لنفسه[٤] على سبيل التشريف.

فهذا[٥] ما نُقل في الكتب من مذاهبهم.

فأمّا قولُ الملكانية: إنّ الكلمةَ اتحدت بالإنسان الكلّي: فلا بدّ فيه أولاً من البحث عن حقيقة الإنسان الكلي، فنقول: الكلي: هو الذي لا يَمنعُ نفسُ تصوُّرِ معناه عن[٦] وقوع الشِّرَّكة فيه.

وذهب أفلاطون إلى أنّ كلَّ حقيقة يُوجد لها أشخاصٌ في الوجود المحسوس فإن لتلك الحقيقة من حيث إنها كليةٌ وجوداً باقياً[٧] أزليّاً لا يتغيرّ، واحتَجّ عليه بأن قال: لمّا صدق أنّ هذا الإنسانَ موجودٌ في الأعيان صدق أيضاً أن الإنسان موجود في الأعيان؛ لأنّ هذا الإنسانَ عبارةٌ عن مجموع حقيقة الإنسان مع قيد تعيُّنِ ذلك الإنسان المخصوص، ومتى كان المركَّبُ موجوداً فالمفردُ لا محالةَ موجود؛ فإذن الإنسان من حيث هو إنسانٌ موجودٌ في الأعيان، لكن الإنسانُ من حيث هو إنسانٌ حقيقةٌ لا يمنع نفسُ تصوّرِها عن وقوع الشركة فيه، فإذن الإنسانُ أمرٌ كلي، وقد ثبت أنه موجود في الأعيان؛ فإذن الإنسانُ الكلّيُّ موجودٌ في الأعيان، وإنه لا يتطرّق إليه العدمُ والفساد؛

---

(١) هم الأريوسية نسبة إلى أريوس أحد الآباء المتقدمين الذين أنكروا ألوهية عيسى عليه السلام.

(٢) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٣) قوله: «عليه السلام» لم يرد في ب، ج.

(٤) قوله: «لنفسه» لم يرد في ب، ج.

(٥) ب، ج: «هذا».

(٦) ب، ج: «من».

(٧) ب، ج: «وجوداً ما باقياً».

لأنّ الإنسانَ يستحيل أن يخرج عن كونه إنساناً، ثم إن ذلك الإنسانَ هو حقيقةُ كلِّ واحد من الأناس الشخصية[١] الكائنة الفاسدة، مثل زيد وعمرو، فإنّ الإنسان الذي هو جزءٌ من مفهوم زيد وعمرو وخالد ليس إلا مفهوماً واحداً وحقيقةً متحدة، وإذا ثبت ذلك في الإنسان فالأمرُ أيضاً في جميع الماهيات كذلك، ثم إنه سمى تلك الأمورَ الكليةَ الباقيةَ مُثُلاً.

وإذا قد[٢] عرفت ذلك فالملكانيّةُ زعموا أنّ الاتحادَ ما وقع بعيسى من حيث إنه ذلك الإنسانُ الشخصيّ، بل بالإنسان الكليّ الذي هو ماهيّةُ ذلك الشخص؛ فهذا نهايةُ تلخيص مقالتهم.

فنقول في الجواب: إنّا سنبيّن في باب ما يستحيل على الله تعالى أنّ الاتحادَ والحلولَ محالان، ولئن سلّمنا ذلك ولكن نقول: يمتنع أن يكونَ الإنسانُ الكليُّ موجوداً في الأعيان؛ لأنّ الإنسانَ الكليَّ مشتَرَكٌ فيه بين أشخاص، فلو كان موجوداً في الخارج لكان الشيءُ الواحد موصوفاً بالصفات المتضادّة، أعني علمَ زيد وجهلَ عمرو[٣]، وطولَ بكر[٤] وقِصَر خالد.

قوله: الإنسان لمّا كان موجوداً في الخارج كان الإنسانُ الكلي موجوداً في الخارج.

قلنا: الإنسانُ من حيث إنه إنسانٌ ليس إلا أنه إنسان، وأمّا[٥] كونه كليّاً فهو قيدٌ من قيوده، وهذا أمرٌ خارجٌ عنه لا يَعرِض له[٦] إلا عند كونه ذهنيّاً، فلا يلزم من كون الإنسان موجوداً في الخارج كونُ الإنسانِ الكليِّ موجوداً في الخارج.

---

(١) ب: «الأناس بشخصية»!
(٢) قوله: «قد» لم يرد في ب، ج.
(٣) ب، ج: «بكر».
(٤) ب، ج: «عمرو».
(٥) ب، ج: «فأما».
(٦) قوله: «له» سقط من ب، ج.

وإن[١] سلّمنا وجودَ الإنسان الكلي في الخارج لكنا نقول: لو اتحدت الكلمةُ به[٢] وهو مشتَرك بين جميع الناس لزم أن لا يختصّ بعضُ الناس بهذا الاتحاد دون البعض، وإنه باطل.

أمّا قولُ[٣] اليعقوبية: إنهما امتزجا ثم اتحدا: فهو باطلٌ لوجهين[٤]:

أمّا أولاً: فلأنّ الامتزاجَ لا يُعقل إلا في الأجسام، والكلمةُ عندهم ليست من الأجسام؛ فلا يعقل ذلك فيها.

وأمّا ثانياً: فلأنَّ الاتحادَ محال.

وأمّا قولُ النسطورية بالحلول فهو باطلٌ لما[٥] سيأتي.

وأمّا قولُ مَن قال: إن ذلك الاتحادَ كاتحاد[٦] نقش الفصّ بالشمع: فإن عنى به أن ذات عيسى ـ عليه السلام ـ صار مثلاً للباري ـ تعالى ـ فهو محال، لاستحالة أن يصير الجسمُ المحدثُ منزّهاً قديماً. وإن عَنوا به أنه حصلتْ له خاصيةٌ لأجلها قَدِرَ على ما لا يقدر عليه غيره: فقد سبق الكلام عليه.

وأمّا قولُ الأرمنوسيّة: فقد مرّ الكلام عليه.

وأمّا قولُ يحيى بنِ عدي: فهو تأويلٌ بعيد عن اللفظ، وأيضاً فسنبين[٧] في مسألة الصفات إن شاء اللهُ تعالى[٨] أنه يستحيل أن يكون علمُه بالأشياء هو عيَن ذاته.

---

(١) ب، ج: «ولئن».
(٢) قوله: «به» سقط من أ.
(٣) ب، ج: «وأما قول».
(٤) قوله: «لوجهين» سقط من ب، ج.
(٥) ب، ج: «بما».
(٦) ب، ج: «الاتحاد كان كاتحاد».
(٧) ب، ج: «سنبين».
(٨) قوله: «إن شاء الله تعالى» لم يرد في ب، ج.

وأيضاً فإن للنصارى تسبيحةً مشهورةً دالّة على فساد هذا التأويل، وهي قولُهم:

«نؤمن بالله الواحد الأب مالكِ كلِّ شيء صانعِ ما يُرى وما لا يرى[١]، وبالرب الواحد أيسوع[٢] المسيح ابنِ الله يكن الخلائق كلها، الذي وُلِد من أبيه قبل العوالم كلِّها، وليس بمصنوع، إلهٌ حقٌّ من جوهر[٣] أبيه الذي بيده أُبقيت العوالمُ وخُلِق كلُّ شيء من أجلنا ـ معشرَ الناس ـ ومن أجل خلاصنا نزلَ من السماء، وتجسّدَ بروح القدس، وصار إنساناً، وحُبِل به، ووُلد، وقُتل، وصُلب، ودُفن، وقام بعد ثلاث، وصَعَدَ إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعدّ للمجيء تارةً أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء، ونؤمن بروحِ القدس روح مجيئه التي خرج من أبيه ولمعموديةٍ واحدةٍ لغفران[٤] الخطايا، وبجماعة[٥] واحدة قدسية حابليقية، ومقامه أبداً بنا[٦] إلى أبد الآبدين».

هذا آخر هذه التسبيحة التي لهم، وهي دالةٌ على فسادِ تأويل يحيى بنِ عدي؛ فإنّ ممازجةَ الابن وحده دون الأب لا يعقل إلا إذا كان الابن مغايراً للأب.

وشبهة النصارى شيئان: **أحدهما**: ما اختصّ به عيسى عليه السلام[٧] من خوارق العادات؛ وذلك[٨] حدوثُه من غير الأب أولًا[٩]، ثم إحياؤه الموتى،

(١) قوله: «وما لا يرى» سقط من أ.

(٢) ج: «أي يسوع»، ب: «شيوع».

(٣) ب، ج: «حق من إله حق من جوهر».

(٤) ب، ج: «وخر لمعبودية واحدة بغفران».

(٥) ب، ج: «ولجماعة».

(٦) كذا في ب، ج: «ومقامه أبداً بنا»، وفي أ: «وبقينا معه أبداً بناءً».

(٧) قوله: «عليه السلام» سقط من ب، ج.

(٨) ب، ج: «وتلك».

(٩) ب، ج: «حدوثه أولًا من غير أب».

وإبراؤه الأكمه والأبرص ثانياً، **وثانيهما**: ما يحكونه عنه[١] ـ عليه السلام ـ من[٢] قوله: أذهبُ[٣] إلى أبي وأبيكم.

والجواب عن **الأول**: المعارضة بمعجزات سائر الأنبياء، وعن **الثاني**[٤]: أن نَمنعَ صحةَ النقل، وبتقدير تسليمه نحمله على التشريف، والدليل عليه أنه قال: أذهب إلى أبي وأبيكم، فجعله أباً لهم، وبالاتفاق حقيقةُ الأُبُّوة ما كانت حاصلةً بالنسبة إليهم[٥].

الفصل التاسع: في الردّ على الطبائعية

زعموا أنّ الأجسامَ أزلية، وهي متحركةٌ لذواتها، ثم اتفق لها في حركاتها أن تصادمتْ فحصلَ مِن تصادمها هذا العالم، وإبطالُ ذلك قد بيَّناه في[٦] حدوثِ الأجسام، وهو قد مَرّ.

ثم أنكروا وجودَ الباري ـ تعالى ـ والبرهانُ عليه قد مرّ.

وزعموا أنّ حصولَ الألوان والأشكال والخواصّ في عالمنا هذا تابعٌ لامتزاج العناصر الأربعة، وهذا القَدْرُ لا يلزم منه قدم العالم ولا إنكار الصانع، وإن كان لا يمكنهم إقامةُ الحجّة على إثباته إلا بنفي الفاعل المختار، فإن مَن قال: السَّقَمونِيا مسهل للصفراء، فإذا قيل له: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّ اللهَ تعالى أخرج الصفراءَ عند تناول السَّقمونيا على سبيل العادة؟ فإنه لا يمكنه دفعُ هذه المطالبة إلا بنفي الاختيار،

---

(١) ب، ج: «تمسكوا به عن عيسى».

(٢) ب، ج: «في».

(٣) ب، ج: «قوله: إني أذهب».

(٤) ب، ج: «الأنبياء عليهم السلام وعن الثاني».

(٥) ب، ج: «بالنسبة إليهم. والله الموفق».

(٦) كذا في ب، ج: «قد بيناه في»، وفي أ: «بيانُ».

فثبت أنه وإن كان لا يلزم من مجرد القول به[١] الكفر، لكنّ صاحبَه لا يمكنه تصحيحَه إلا بالكفر.

وأما إقامةُ الدلالة على نفي هذه القُوى والخواصّ فسيأتي إن شاء الله تعالى، ولنقتصر على هذا القدر في الردّ على الخارجين[٢] عن الملّة وبالله التوفيق[٣].

* * *

(١) ب، ج: «هذا القول».

(٢) ج: «الخارجيين».

(٣) ب، ج: «والله الموفق».

فهرس محتويات المجلد الأول

الموضوع | الصفحة

❊ ❊ ❊